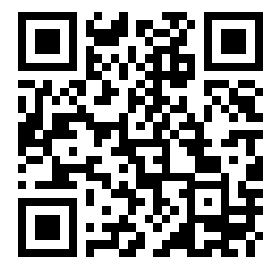
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Digitized by Google

AS
162
P21
MS
+
1857
v.21

CORNELL
UNIVERSITY
LIBRARY

BOUGHT WITH THE INCOME
OF THE SAGE ENDOWMENT
FUND GIVEN IN 1891 BY
HENRY WILLIAMS SAGE

Digitized by Google

CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 087 720 888

DATE DUE

NOV 6 1966 H V			
OCT 27 1997			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

TOME VINGT ET UNIÈME

Digitized by Google

Digitized by Google

MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

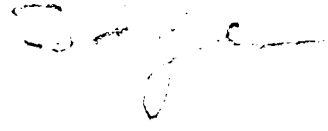
TOME VINGT ET UNIÈME

PARIS

IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LVII

Digitized by Google



Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE

DES

MÉMOIRES CONTENUS DANS LA PREMIÈRE PARTIE DU TOME XXI.

Pages.

Mémoire sur le Stoïcisme, par M. Félix Ravaisson..... 1

Mémoire sur la manière de lire Pausanias, par M. Ch. Lenormant.. 95

Explication du Capitulaire *De Villis*, par M. Guérard..... 165

Mémoire sur le Chœur des Grenouilles d'Aristophane, et sur un Chœur du Cyclope d'Euripide, par M. Rossignol..... 310

Mémoire sur un document inédit pour servir à l'Histoire des langues romanes, par M. Egger..... 349

Observations sur quelques fragments de poterie antique provenant d'Égypte, et qui portent des inscriptions grecques, par le même... 377

FIN DE LA TABLE.

Digitized by Google

Digitized by Google

MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT IMPÉRIAL DE FRANCE,

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES LETTRES.

MÉMOIRE SUR LE STOÏCISME,

PAR M. FÉLIX RAVAISSON.

1re lecture, 7 décembre 1849;
2e lecture, 14 février 1851.

Dès les premiers âges, la religion hébraïque avait invoqué, pour rendre raison de la nature et de l'homme, le Dieu saint et tout-puissant, l'Éternel, antérieur et supérieur au monde, unique auteur et souverain législateur de toutes choses.

Au contraire, les divinités innombrables des autres religions, notamment de la religion hellénique, n'étaient que des puissances particulières, limitées les unes par les autres, semblables aux choses de la nature, sujettes à peu près aux mêmes imperfections et aux mêmes vicissitudes. En conséquence, voyant dans l'univers, dans ses phénomènes successifs et ses parties diverses, une suite, un ordre, une harmonie que n'expliquaient nullement les volontés discordantes des dieux, ni le hasard de leurs aventures, on dut chercher de bonne heure à découvrir, au moyen de la raison, cette raison universelle des choses dont la mythologie ne disait rien. Telle fut, ce semble, chez les Grecs, l'origine de la philosophie.

Digitized by Google

La raison des choses, telle que se la représentèrent les premiers auteurs de la philosophie, était la matière, substance dont elles étaient formées, qui subsistait la même sous leurs plus différentes apparences, qui durait, sans changer, sous leurs vicissitudes, et dans laquelle, enfin, elles se résolvaient toutes. C'était l'eau, selon Thalès; l'air, selon Anaximène et Diogène d'Apollonie; suivant Anaximandre, un mélange infini d'éléments différents.

Cependant, à côté des systèmes qui expliquaient les choses par leur seule matière, une autre doctrine avait bientôt pris naissance, qui cherchait plus haut les principes. Cette doctrine était celle des Pythagoriciens. Par l'astronomie, par la musique, par la géométrie, on voit, disaient-ils, que l'essentiel en chaque chose est le nombre. C'est le nombre qui mesure, qui règle et qui ordonne tout. La raison des choses se trouvait donc, suivant eux, dans les nombres[1], et, avant les nombres, dans l'unité, *μονάς*, qui en était la commune mesure et la source.

A cette théorie succède bientôt une théorie plus haute encore.

Pour expliquer les êtres, les nombres, suivant Platon, ne suffisent pas. Ne trouve-t-on pas, en des choses très-différentes, des nombres identiques[2]? Ce qui fait chaque être ce qu'il est, c'est, selon Platon, la forme qui le caractérise et le définit, et les nombres eux-mêmes n'en sont que des éléments, et font encore, en quelque sorte, partie de la matière. La matière en chaque être est variable et mouvante; la forme est ce

[1] Aristot. *Metaph.* XIV, 3.

[2] Aristot. *Metaph.* I, 7; XIV, 6 : *Ἐνεδέχετό τε τὰ διαφέροντα ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν πίπτειν. Ὥστε εἰ τισιν ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς συνεβεβήκει, ταὐτὰ ἂν ἦν ἀλλήλοις ἐκεῖνα τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ ἔχοντα, οἷον ἥλιος καὶ σελήνη τὰ αὐτά.*

Digitized by Google

qui dure et subsiste. Les individus, en qui la forme est associée à la matière, naissent, meurent, paraissent et disparaissent. Les formes, abstraction faite de la diversité matérielle, c'est-à-dire, les genres et les espèces, se conservent seules immuables; seules, elles sont de véritables êtres; seules aussi des objets d'une véritable science. Suivant Platon, la raison des choses se trouve donc dans ces types immatériels, dont les objets sensibles ne nous offrent que des imitations imparfaites; ce sont les *formes* ou *idées*, *εἴδη*, *ἰδέαι*, qui ne tombent pas sous les sens comme les choses matérielles, mais que contemple, dans une sphère plus haute, l'œil de l'intelligence. La raison des formes elles-mêmes, le premier principe, Dieu, en un mot, est la forme la plus pure de tout élément matériel, et, par suite, la plus universelle, c'est-à-dire l'unité absolue, ou l'*idée* de l'unité.

Dans cette théorie, la philosophie s'est élevée du point de vue des mathématiques à celui de la dialectique : elle va s'élever maintenant, par un progrès nouveau, au point de vue de la métaphysique.

Est-il bien vrai, se demande Aristote, que dans les formes, telles que le platonisme les conçoit, se trouvent les dernières raisons des choses que nous voyons? Les choses que nous voyons, sans cesse changeant, passent d'une forme à une autre. Ce mouvement universel est la nature même. Dans la cause seule du mouvement peut donc résider cette raison universelle des choses que la philosophie cherche depuis Thalès. Or ces types génériques, ces *universaux* abstraits de toute individualité, expliquent-ils le mouvement? Ce seraient plutôt, dit Aristote, des principes de repos et d'immobilité [1]. Si cependant il est désormais établi que c'est dans la forme, dans l'essence,

[1] *Metaph.* I, 6.

Digitized by Google

et non dans la matière, qu'il faut reconnaître la vraie cause, et si, de plus, la vraie cause est celle du mouvement, ce qu'il faut en conclure, c'est que les formes, telles que Platon les a conçues, ne sont point encore les formes et les essences véritables.

Et en effet, les genres et les espèces, les *universaux*, quels qu'ils soient (τὰ καθόλου), nécessairement indéterminés, puisqu'ils sont toujours susceptibles d'une détermination particulière, sont encore une sorte de matière qui ne prend forme que dans l'individu (τὸ καθ' ἕκαστον). La forme proprement dite, seule déterminée, par conséquent seule véritablement existante, seule capable d'imprimer le mouvement, c'est celle qui constitue l'individualité. Tel est, dans chaque être animé, ce qu'on appelle son âme.

Cette forme constitutive de l'individu même, quelle en est la nature? C'est ce qui ressort, suivant Aristote, de l'analyse du mouvement ou changement (car tel est le sens général dans lequel il emploie le terme κίνησις[1]). Changer, c'est quitter une forme pour en prendre un autre. Outre ces deux formes, il y a donc une troisième chose capable de revêtir tour à tour l'une et l'autre. Cette troisième chose est ce qu'on appelle la matière. Aussi la matière peut être définie : ce qui est susceptible de forme. Au contraire, puisque la matière n'est que par la forme seule quelque chose d'actuel et d'effectif, c'est la forme seule qui est; la forme est la réalité, l'acte de l'existence, ἐνέργεια. Au contraire, abstraite de toute forme, considérée en elle seule, la matière n'est rien en effet, ἔργῳ, en acte, ἐνεργείᾳ; elle se réduit donc à la virtualité, ou puissance, δύναμις.

Quelle est donc maintenant la cause du mouvement par le-

[1] *Metaph.* XI, 9.

Digitized by Google

quel la puissance passe à l'acte? L'acte même; car d'où la matière, qui n'est par elle-même que susceptible de la forme, mais qui ne l'a pas encore, d'où la recevrait-elle, sinon de ce qui en a déjà la possession actuelle? Ainsi le mouvement tend à l'acte, et c'est de l'acte qu'il procède. L'acte, qui n'est point le mouvement, puisqu'il n'implique nul changement, nulle variation, l'acte, qui est la fin du mouvement, en est aussi le principe.

Maintenant, puisqu'il n'y a rien dans la nature qui soit exempt de mouvement, et, par suite, de matière, nulle autre action proprement dite que celle qui est en dehors de la matière et de la nature, c'est-à-dire l'action de la pensée. Et quelle pensée encore? Celle qui n'est mêlée d'aucun élément matériel et sensible, par conséquent la pensée de ce qui est purement intelligible, c'est-à-dire la pensée de la pensée elle-même. La pensée de la pensée, tel est donc le principe duquel dépend la nature entière; en d'autres termes, telle est la cause première et universelle que l'on appelle Dieu.

Ainsi succède, dans la théologie nouvelle, à la simple *idée* des platoniciens, à cette déité inanimée et impuissante, un Dieu vraiment vivant; car, dit Aristote, c'est de la vie que la pensée, et la plus parfaite vie, de laquelle aussi est inséparable une félicité sans mélange. En sorte que Dieu étant l'acte éternel de la pensée pure, qui se contemple soi-même, on peut le définir : le vivant éternel et parfait et souverainement heureux. *Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια.... Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον ἄριστον, κ. τ. λ.*[1].

Maintenant, comment la vie divine, comment la pensée immuable et immobile produit-elle cette vie de la nature qu'on

[1] *Metaph.* XII, 7.

Digitized by Google

nomme le mouvement? Comme une chose désirable meut, sans se mouvoir, ce qui la désire, comme un être aimé attire à lui celui qui l'aime.

Si la pensée met le monde en mouvement, c'est qu'elle est la forme éminente dont les différents êtres sont plus ou moins éloignés, mais vers laquelle, de près ou de loin, ils tendent tous comme à leur fin dernière et à leur suprême bien. De la simple gravitation, première ébauche de la vie, à la végétation, par laquelle la plante croît et se reproduit; de la végétation à la sensation, qui constitue la vie plus haute de l'animal; de la sensation à la raison humaine, éclairée de l'intelligence divine, la nature ne fait que s'élever, comme du fond obscur d'une existence presque toute virtuelle, à une activité de plus en plus parfaite, et, sous l'influence toujours plus prochaine de ce bien suprême qui l'émeut et l'attire, se transformer de plus en plus en lui.

A tous les degrés différents de l'échelle immense des choses, partout une même pensée, divisée en quelque sorte d'avec soi, et dispersée de toutes parts dans la multiplicité matérielle, mais qui, de plus en plus, se retrouve, se reconnaît et se réunit à elle-même. Au-dessus de la nature, hors du monde, la pensée, en possession de soi, face à face avec soi, se pénétrant elle-même de sa propre lumière, immuable et vivante à la fois.

Cependant, que de problèmes soulevait cette nouvelle doctrine, qu'elle ne paraissait pas en mesure de résoudre? Comment concevoir l'influence sur le monde matériel d'une cause si profondément séparée de toute matière? Comment imaginer de quelle manière nous pourrions en dépendre, et par quel lien lui serait attachée l'âme humaine? Comment se figurer la possibilité même d'une action dont la simplicité n'admettrait

Digitized by Google

nulle succession et nul mouvement; comment se représenter une intelligence dont l'unité indivisible exclurait jusqu'à cette dernière distinction entre ce qui connaît et l'acte de connaître, sans laquelle il semble qu'on ne comprend plus ce que ce serait que de penser?

Le temps n'était pas venu où une si haute théorie, dissipant tous les nuages, pouvait régner sur les esprits. Mal comprise des disciples mêmes de son auteur, elle demeure après lui dans l'oubli et l'abandon, enveloppée de ses formules abstraites, comme une prophétie obscure, dont un avenir éloigné encore doit seul développer le sens et justifier les promesses.

Deux systèmes s'élèvent qui vont se partager le monde; deux systèmes opposés entre eux presque à tous égards, mais qui s'accordent pour renfermer dans les limites de la nature, pour réduire aux choses corporelles toute vérité et tout bien.

Ces systèmes sont ceux des Épicuriens et des Stoïciens.

Dès les commencements de la philosophie, pendant que la cause motrice prenait dans la science une place de jour en jour plus importante [1], une doctrine avait paru, inspirée par la haine de la superstition, et qui, pour délivrer l'humanité de la sujétion servile où la tenait alors la crainte des puissances surnaturelles, rejetait comme une vaine fiction toute cause proprement dite.

Suivant cette doctrine, rien de réel que des corps inertes doués de toute éternité de propriétés purement géométriques, immuables, indivisibles, en mouvement dans le vide de toute éternité, et dont le rapprochement et l'éloignement seuls font tout ce qui arrive dans le monde. En conséquence, et dès lors

[1] Aristot. *Metaph.* liv. I.

Digitized by Google

que toute réalité se réduit à une matière inerte, et à des changements de rapports dans l'espace, nul autre mode de connaître que les impulsions reçues par les sens; nul autre bien aussi et nul autre mal, rien à rechercher et rien à éviter que les impressions agréables ou pénibles attachées aux sensations, le plaisir et la douleur.

Tel avait été le système de Leucippe, de Démocrite et de la plupart des sophistes; ce système est celui que reproduit Épicure, mais en le mélangeant d'éléments étrangers, empruntés à la métaphysique péripatéticienne.

Suivant Leucippe et Démocrite, tout étant inerte et passif, les corps ne se mouvaient point d'eux-mêmes, et le mouvement ne leur venait que de chocs, πλήγαι, se succédant de toute éternité[1]. Épicure reconnaît ce principe, établi par Aristote comme le fondement de la métaphysique, que l'on ne peut, pour expliquer un fait, remonter à l'infini de cause en cause; et il attribue aux atomes un mouvement naturel, source première de tout autre mouvement : ce mouvement naturel est ce qu'on nomme pesanteur. Ce n'est pas tout : en vertu de la seule pesanteur, la même pour tous les atomes, car elle n'a dans tous qu'une même direction, et, dans le vide, qu'une même intensité, les atomes n'auraient fait que descendre éternellement dans l'abîme du vide, parallèles entre eux comme des gouttes de pluie, sans se rencontrer jamais :

Imbris uti guttæ caderent per inane profundum,

dit Lucrèce. Et alors, comment les choses se seraient-elles formées? Puisqu'il y a des êtres, assemblages d'atomes, il faut

[1] Stob. *Ecl. phys.* I, p. 348 : *Κινεῖσθαι δὲ κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπείρῳ.* Simplic. *in Phys.* fol. 96 : *Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα, πληγῇ κινεῖσθαί φησιν.*

Digitized by Google

admettre encore que les atomes ont pu, quoique sans intelligence, et par suite sans aucun dessein, mais par un pur hasard[1], dévier, si peu que ce fût, de la ligne de leur chute naturelle. Cette déviation est ce qu'Épicure appelait *déclinaison*. Après avoir attribué à des corps bruts et inertes un mouvement naturel, il leur accorde encore, par une seconde hypothèse, cette activité spontanée, privilége de l'intelligence, dont l'aristotélisme venait de faire le premier ressort de l'univers.

Maintenant, si de la physique on passe à la morale, le bien, la félicité étant le plaisir, comment, parmi les variations continuelles des sensations, s'assurer d'une félicité inaltérable? Ce problème posé par Démocrite, qui, le premier peut-être, a fait du calme, inséparable de la sécurité, la condition essentielle du véritable bien[2], comment Épicure le résoudra-t-il? Comme il a résolu le problème de la formation de l'univers : par la combinaison de l'inertie avec le libre arbitre.

D'abord, comme il n'y a, suivant Épicure, d'autres plaisirs que ceux dont les sens sont la source, et comme tous ces plaisirs, suivant lui encore, sont le résultat de besoins satisfaits, le plaisir n'est que la fin d'une douleur. La douleur est ce que l'on éprouve lorsque quelque impulsion extérieure dérange violemment les particules qui composent le corps; le plaisir est ce que l'on éprouve quand elles reprennent leur place. Du désordre provient la douleur, et du retour à l'ordre le plaisir. Le plaisir ne consiste donc que dans la cessation de la souffrance, et le vrai bien, le seul auquel nous devons aspirer, est de ne pas souffrir. — Mais le moyen d'éviter toutes les causes de souffrance? Premièrement, dit Épicure, la crainte du mal tient parmi nos peines beaucoup plus de place que le mal même. La plus grande cause de crainte est la superstí-

[1] Lucret. l. II, v. 221, 292. — [2] Diog. Laert. IX, 45.

Digitized by Google

tion, l'opinion que l'on a de la puissance des dieux, de celle du destin, et de la vie future, ou, en un mot, du monde surnaturel. En nous faisant comprendre qu'il n'y a rien que matière et mouvement, que les dieux ne peuvent changer le cours des choses, et qu'ils n'ont rien à faire que de vivre oisifs et exempts de tout souci, dans les espaces vides qui séparent les mondes; que l'âme, enfin, semblable au corps, cesse d'être comme lui et avec lui, la physique nous guérit de la plupart de nos maux.

Tout, en effet, dans les croyances religieuses d'alors, qu'on ne peint souvent que de couleurs riantes, tout était objet d'appréhension et d'effroi. Tous les mouvements, tous les bruits de la nature semblaient les gestes ou la voix de puissances terribles, toujours près de sévir; un songe, un éclair qui brillait, un oiseau qui passait dans l'air, un chien ou un lièvre traversant le chemin, un mot dit au hasard, tout était présage inquiétant, sujet de lustrations, d'expiations, d'offrandes, de sacrifices; au-dessus de la volonté capricieuse des dieux, un Destin plus redoutable encore, puisqu'on ne pouvait le fléchir; enfin, après cette vie infortunée, une autre vie, autre lieu de douleurs, où la plupart des âmes ne trouvaient que des supplices, où les justes mêmes et les héros regrettaient encore, parmi les ténèbres de l'Érèbe, le séjour de la terre.

Telles étaient les images dont la religion accablait les esprits[1]; en en délivrant l'homme, Épicure le tirait de la plus dure servitude. De là le culte reconnaissant que les Épicuriens rendirent toujours à sa mémoire, comme à celle d'une sorte

[1] Primus in orbe Deos fecit timor. — Servius définit la religion par la peur, *ad Æneid.* VIII, p. 1319 : « Religio, id est « metus, ab eo quod mentem religet dicta « religio. » — *Ad Æneid.* II, p. 653 : « Connexa enim sunt metus et religio. » — Florus, I, 8 : « Ita res poposcit, ut ferox « populus deorum metu mitigaretur. »

Digitized by Google

de rédempteur[1]; de là ces réunions solennelles par lesquelles ils célébraient ensemble le jour de sa naissance, et que lui-même avait eu soin de prescrire. Partout était avec eux, soit peinte, soit ciselée sur des vases, gravée sur des anneaux, son image vénérée. Changer quoi que ce fût à sa doctrine eût passé parmi eux pour une entreprise sacrilége; l'un de ses disciples s'était jeté à ses genoux comme pour l'adorer; et Lucrèce semble presque douter si le sage qui est venu briser les antiques idoles, si le libérateur de l'humanité esclave ne fut pas lui-même un être supérieur à la condition humaine et digne d'honneurs divins.

Cependant, si la science met fin à ces peines d'opinion dont l'ignorance et la superstition sont la source, comment se soustraire aussi à toutes les peines réelles de la vie? En se tenant à l'écart des affaires publiques et vivant ignoré, en évitant, comme Épicure nous le conseille en outre, les soucis de la famille, les inquiétudes que donnent une femme et des enfants qu'on chérit, on détournera encore de soi bien des maux. — Mais, délivrés de toutes les peines de l'âme, avons-nous donc aussi un moyen sûr d'échapper à ces douleurs qui nous viennent du corps, et que la tempérance même et la prudence la plus attentive ne sauraient toujours nous éviter? Il en est un, et qui toujours est en notre pouvoir. Les atomes peuvent décliner tant soit peu de leur route naturelle : notre âme aussi, formée des plus mobiles atomes, a la faculté de dévier, de décliner à son gré de la direction que la nature lui imprime.

Rien ne nous empêche donc, si la douleur vient à nous

[1] Cicer. *Tuscul.* I, 21 : « Soleo sæpe mirari nonnullorum insolentiam philosophorum, qui naturæ cognitionem admirantur, ejusque inventori et principi gratias exultantes agunt, eumque venerantur ut Deum: liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu. »

Digitized by Google

assaillir, de nous en détourner, de fixer notre pensée dans le souvenir du plaisir passé, dans l'attente du plaisir futur; attente certaine, espoir qui ne saurait tromper, puisque le plaisir n'est rien que la fin de la douleur, et que toute douleur prend fin, ne fût-ce que par la mort.

Pour soustraire un moment les atomes à l'uniformité de la loi naturelle, pour interrompre l'effet de l'éternelle pesanteur et commencer, sans l'intervention d'une puissance supérieure, l'édifice du monde, Épicure a eu recours à la supposition arbitraire de la déclinaison; pour soustraire la destinée humaine à la fatalité des circonstances, pour interrompre la chaîne des causes naturelles « ex infinito ne causam causa sequatur, » il invoque pareillement le libre arbitre; le libre arbitre, c'est-à-dire encore la déclinaison.

Declinamus item motus nec tempore certo
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens,

dit Lucrèce; et plus loin :

.....Ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cunctis in rebus agendis,
Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa nec tempore certo.

Par la déclinaison, comme l'atome échappe à la nécessité de sa propre nature, l'âme échappe au destin, et marche indépendante où le plaisir la conduit :

.....Fatis avolsa voluntas,
Perquam progredimur quo ducit quemque voluptas.

L'indépendance, tel est le véritable objet que poursuit l'épicurien, le bien suprême auquel il aspire. Le plaisir même, comme on l'a vu, ne consiste pour lui qu'à sortir de la sujétion

Digitized by Google

où nous tiennent nos besoins, et de la souffrance qui y est attachée. Cette délivrance des peines de la vie, la nature elle-même nous y conduit sans cesse, et par un chemin facile; elle commence : à la volonté il appartient d'achever, et d'assurer l'entier l'affranchissement de l'homme.

En résumé, ainsi que ses devanciers Démocrite et Leucippe, Épicure n'a vu, dans la conception d'un monde surnaturel, qu'une source de serviles terreurs. — L'humanité a porté, jusqu'à lui, le joug accablant de la religion, il veut l'en délivrer [1]; il chasse de la nature ces divinités tant redoutées qui la remplissaient de leurs prodiges, et ne laisse à leur place que les lois, nullement mystérieuses, de la géométrie et de la mécanique. Mais, soustraite à l'empire de ses dieux, l'humanité resterait-elle encore dans les chaînes de la fatalité naturelle? Son sort n'en serait que pire. « On peut fléchir des divinités, mais le destin est inexorable, » dit Épicure; et comme il a délivré l'homme des dieux, il le délivre encore de la fatalité. Par la déclinaison, il a rendu inutile dans la formation de l'univers l'intervention de la volonté divine; par la déclinaison, étendue à la volonté humaine, il soustrait l'homme au destin et consomme l'œuvre de son affranchissement.

Mais sur quel fondement Épicure a-t-il pu établir et la déclinaison et le libre arbitre qu'il en déduit?

En supprimant le principe divin, en ne laissant rien subsister que des atomes sans vie, il a détruit, et dans la nature et dans l'homme, la source de l'action [2]; la déclinaison dans

[1] Lucret. l. I, v. 79 :

Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur, nos exæquat victoria cœlo.

v. 930 :

..... Et arctis
Relligionum animos nodis exsolvere pergo.

[2] Leibnitz, en parlant de la philosophie atomistique renouvelée par Gassendi et par les Cartésiens : « Philosophiæ novæ, inertiam rerum et torporem inducentis. » (*De ipsa natura*, ed. Erdman, p. 156.)

Digitized by Google

l'atome ou dans l'âme n'est dès lors qu'un fait inexplicable, un accident absolument fortuit dont il est impossible de rendre aucune raison. Toute réalité une fois réduite à la matière inerte, éparse dans le vide où la meut l'uniforme pesanteur, et la cause divine écartée comme un rêve de la superstition, il ne reste plus à invoquer, pour expliquer et la nature et l'homme, qu'un inintelligible hasard. « Epicurus, dit Tertul-« lien, liberans a negotiis divinitatem et in passivitate omnia « spargens, ut eventui exposita et fortuita... »

Tout autre est la pensée d'où procède le Stoïcisme.

L'un des premiers et des plus illustres Stoïciens, Cléanthe caractérise la philosophie du plaisir par l'idée du *relâchement*, ἄνεσις[1]. Sur l'idée, diamétralement opposée, de l'effort ou *tension*, τόνος, est fondé le Stoïcisme.

De même que les Épicuriens, les Stoïciens pensent que toute réalité est renfermée dans les limites de la nature, de l'existence sensible, et qu'il n'y a pas d'autres êtres que des corps.

Mais si, pour les Épicuriens, les corps se réduisant à la seule matière, substance brute et inerte, la constitution primitive et les premiers mouvements des corps élémentaires, origine de toutes choses, sont des faits sans cause et sans raison, auxquels convient le nom seul de hasard; tout au contraire, suivant les Stoïciens, il n'y a rien qui n'ait sa raison, et que la raison ne puisse expliquer.

La nature sous la loi de la raison, tel est donc le monde des Stoïciens.

Aristote a montré que cela seul qui agit est une réalité,

[1] *Hymn.* apud Stob. *Ecl.* t. I, p. 32 : Οἱ μὲν ὑπερ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες Ἄλλοι δ' ἐς ἄνεσιν καὶ σώματος ἥδεα ἔργα, κ.τ.λ. Les Stoïciens définissaient le plaisir par le relâchement. Diog. Laert. VII, 114 : Τέρψις δὲ οἷον τρέψις, ῥοπὴ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνειμένον.

Digitized by Google

qu'être et agir ne font qu'un, que l'acte ou l'action est l'être même. Cette maxime est le point de départ du Stoïcisme[1]. Mais, tandis qu'Aristote reconnaissait comme nécessaire à l'explication même du mouvement une action première sans mouvement, celle de la pensée, supérieure au temps comme à l'espace, pour les Stoïciens une telle action est une pure chimère; agir n'est autre chose qu'effectuer, faire, ποιεῖν, c'est-à-dire déterminer, en se mouvant soi-même, un mouvement extérieur[2].

Tout être, par cela même qu'il est actif, est donc mobile, par conséquent matériel et passif, par conséquent aussi, corporel.

Tout être étant ainsi actif et passif à la fois, il y a en tout être, suivant les Stoïciens, deux principes, l'un passif, l'autre actif. Par le premier, le corps est susceptible de toutes sortes de modifications et de mouvements : c'est la matière, ὕλη, qui forme la substance, οὐσία. Le second principe est la cause, αἰτία, qui fait de la matière telle ou telle chose déterminée, qui la caractérise, qui la qualifie; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent la *qualité*, ποιότης[3].

Bien plus, ce qui est vrai de la matière en général l'est de toutes ses parties. Il n'y a donc pas, dans toute la matière,

[1] Cic. *de Nat. Deor.* II, 44 : « Mihi enim « qui nihil agit esse omnino non videtur. »

[2] Simplic. *in Aristot. Categ.* o', f. 2 a.

[3] Diog. Laert. VII, 134 : Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, κ. τ. λ. Senec. *Epist.* 65; Plutarch. *de Plac. phil.* I, 3; Sext. Empir. *adv. Math.* IX, 11; Nemes. *de Nat. hom.* 2; Simplic. *in Categ.* ν', f. 5 b. — D'après un passage de Cicéron, les Stoïciens auraient donné aussi le nom de *qualités* à tous les corps (*Acad.* I, 7) : « Quod ex utroque (sc. materia et vi), id « jam corpus et quasi qualitatem quandam « nominabant. » Cependant il dit lui-même, un peu plus loin : « Et cum ita moveatur « illa vis, quam qualitatem esse diximus... « illa effici quæ appellant qualia. » Expressions desquelles il résulte que les Stoïciens donnaient au corps, en général, la dénomination de ποιά, et aux forces ou causes celle de ποιότητες.

Digitized by Google

une seule particule, si petite qu'elle soit, qui ne reçoive de la qualité son caractère et ses propriétés.

Ainsi la qualité des Stoïciens, c'est la forme essentielle des Péripatéticiens. Aussi, de même que dans la doctrine péripatéticienne, de même dans celle des Stoïciens, le principe actif, cause de tout ce que devient la matière, est ce qui explique les choses, ce qui en rend compte, et, comme les Stoïciens le nomment, la *raison*, λόγος.

Mais tandis que, dans la philosophie d'Aristote, la forme, sans laquelle la matière ne saurait exister est, en son essence, un acte immatériel, et ne produit rien dans la nature que par l'attrait qu'elle exerce sans se mouvoir; au contraire, suivant les Stoïciens, si la matière est inséparable du principe actif, ou de la cause, la cause n'est pas, à son tour, moins inséparable de la matière. Celle-ci ne peut subsister sans que la force la maintienne; mais la force ne saurait subsister non plus sans un lieu que lui fournisse la matière : « Neque enim materiam « ipsam cohærere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim « sine aliqua materia; nihil est enim quod non alicubi esse co- « gatur [1]. »

Il y a plus : la force active n'est pas seulement inséparable de la matière avec laquelle elle constitue le corps; de ce qu'elle agit, il suit, s'il est vrai que tout ce qui agit se meut, qu'elle est elle-même corporelle. Toutes les forces, toutes les qualités sont donc autant de corps [2].

Si donc, en premier lieu, la qualité constitutive ne peut faire défaut à aucune des parties de la matière en laquelle elle

[1] Cic. *Acad.* I, 6.

[2] Plutarch. *de Stoic. rep.* 43 : Οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν. Τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις. Τὰς δὲ ποιότητας αὖ πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι. Cicer. *Acad.* I, 12 : « Nec vero aut quod efficeret aliquid aut « quod efficeretur posse esse non corpus. »

Digitized by Google

réside, elle ne leur est pas seulement présente à la manière de la forme ou de l'âme dans le système péripatéticien, elle est physiquement et corporellement coétendue à la matière; elle l'embrasse en tous ses contours, elle la parcourt et la pénètre dans toute sa profondeur; elle occupe, elle remplit avec elle l'espace[1]. Ainsi se trouve renversé le principe que deux corps ne peuvent en même temps occuper le même lieu[2]. Comme Épicure par l'hypothèse de la déclinaison, de même les Stoïciens, par celle de la pénétration absolue, attribuent à un corps, pour lui faire jouer un rôle qui appartient à la cause incorporelle, une propriété qu'exclut l'idée même de corps.

En second lieu, si la cause est selon les Stoïciens la raison (λόγος) des modifications de la matière, ce n'est pas qu'elle soit, comme dans la philosophie d'Aristote, la cause finale immobile, vers laquelle se dirigent les mouvements; c'est qu'elle se meut au sein de la matière, et y produit successivement avec ordre, comme une semence qui se développe, la multiplicité qu'elle contient; et c'est pourquoi les Stoïciens l'appellent, d'un nom qui renferme à la fois le nom de raison et celui de semence, une raison séminale : λόγος σπερματικός[3].

Aussi, tandis que, dans la physiologie d'Aristote, l'œuvre de

[1] Stob. *Ecl.* t. I, p. 328 : Τοσούτῳ μὲν οὖν διαφέρειν τὸ εἶδος τῆς μορφῆς, ὅτι τὸ μέν ἐστι διῆκον διὰ βάθους, ἡ δ' ἐπιπολαίως.

[2] De là ces expressions toutes particulières au stoïcisme dans leur application à la cause active : συνέχειν d'une part, de l'autre διήκειν, διαχωρεῖν, διαθεῖν, διαφοιτᾶν, διατείνειν. Alex. Aphrod. *de Mixt.* p. 141; Diog. Laert. VII, 38; Nemes. *de Nat. hom.* c. 2; Clem. Alex. *Protrept.*, et *Strom.* ap. Gatak. *ad M. Antonin.* IV, 40. Cf. Cic. *de Natura Deor.* I, 14; II, 9, 54, 55; Stob. *Ecl.* t. I, p. 376 : Σῶμα διὰ σώματος ἀντιπαρήκειν. — Τῶν σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν. P. 273 : Σώματος ὅλου δι' ὅλου ἑτέρου τινὸς διερχομένου. Alex. Aphrod. *de Mixt.* p. 141; Plutarch. *adv. Stoic.* 37, 45. Diog. Laert. VII, 151 : Τὰς κράσεις δὲ δι' ὅλου γίνεσθαι, καθ' ἃ φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν.

[3] Diog. Laert. VII, 136, 148; Plutarch. *de Plac. phil.* I, 7; M. Antonin. IV, 14, 120; Cleanth. ap. Stob. *Ecl.* t. I, p. 372; Senec. *Quæst. nat.* III, 29.

Digitized by Google

la reproduction était partagée entre les deux principes, actif et passif; que la femelle, principe passif, était considérée comme fournissant la matière, à laquelle le principe mâle imprimait le mouvement, selon les Stoïciens, le germe vient du mâle; il réunit en lui seul avec la matière la force qui l'organise, et il ne reçoit de la femelle que la nourriture et l'accroissement[1].

La cause réunissant donc et le principe actif et le principe passif, les Stoïciens la représentaient comme mâle et femelle tout ensemble[2]. C'est ce qu'avaient déjà fait avant eux les Pythagoriciens.

Maintenant il est un corps qui à l'élément passif de la matière unit la force la plus active, un corps assez subtil aussi pour pénétrer partout sans obstacle. Ce corps est celui dans lequel les philosophes, en général, et particulièrement Héraclite, avaient fait consister la cause efficiente ou motrice : c'est le feu. Des quatre éléments dont tout est composé, disent les Stoïciens après Aristote, Platon et la plupart de leurs devanciers, il en est deux passifs et deux actifs : les premiers sont la terre et l'eau, les autres l'air et le feu. L'air lui-même n'est encore, relativement au feu, qu'une matière passive qui lui sert de véhicule. Le feu porté par l'air est la force qui le meut, et qui par lui meut tout[3]. D'abord, nulle partie de la nature, nul élément où ne se trouve le feu; la terre en est remplie, comme le prouvent et la chaleur de tant de sources qui jail-

[1] Diog. Laert. VII, 159; Plutarch. *de Plac. phil.* V, 3; Valer. Soran. ap. Augustin. *de Civ. Dei*, VII, 9; Plutarch. *de Stoic. rep.* 41; *de Plac. phil.* V, 15; v. J. Lips. *Physiol. stoic.* III, 6.

[2] Damasc. ap. Cudworth. *Syst. intellect.* t. I, p. 448 : Ἀρσενόθηλυν αὐτὴν (sc. τὴν αἰτίαν) ὑπεστήσαντο πρὸς ἔνδειξιν τῆς πάντων γεννητικῆς οὐσίας. Valer Soran. ap. Augustin. *de Civ. Dei*, VII, 9.

[3] Cic. *Acad.* I, 8 : « E quibus (sc. elementis) aer et ignis movendi vim habent « et efficiendi; reliquæ partes, accipiendi « et quasi patiendi, aquam dico et terram. Nemes. *de Nat. hom.* 5 : Λέγουσι δὲ οἱ Στωικοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ

Digitized by Google

lissent de son sein, et les flammes que lancent les volcans, et l'étincelle que le choc arrache des veines mêmes d'un caillou; l'eau devient solide dès que l'aquilon lui enlève sa chaleur; ce qui maintient liquides fleuves, lacs et mers, c'est donc le feu. L'air même, le plus froid de tous les éléments, ne peut être nulle part privé de feu; car l'air n'est que la vapeur en laquelle la présence du feu a converti l'eau. Le ciel enfin est tout composé de feu[1].

Ensuite, dans toute la nature, c'est avec la chaleur que s'allume périodiquement et que s'éteint la vie; et, dans chaque être particulier, c'est d'une source de chaleur qui lui est propre que procèdent tous les mouvements et toutes les fonctions. Non-seulement donc le feu est répandu partout, mais partout c'est du feu que toute action procède, et c'est dans le feu que réside toute vertu[2].

Maintenant, le feu que nous voyons ici-bas, et que nous employons aux différents usages de la vie, ne fait, livré à lui-même, que détruire, et détruire sans règle ni mesure tout ce qu'il rencontre. La vraie cause, la raison séminale des choses, produit au contraire et conserve; et pour produire et conserver, elle procède avec mesure et avec ordre. Elle procède, par conséquent, selon les règles d'un art; art primordial, sur lequel tous les autres arts sont venus ensuite prendre modèle; art infaillible, empreint d'une suprême raison. Or, cette marche

δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν δέρα καὶ πῦρ, παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.

[1] Plutarch. *adv. Stoic.* 49; Cic. *de Nat. Deor.* l. II.

[2] Cic. *de Nat. Deor.* II, 9: « Omne igitur quod vivit..... id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Omnes igitur partes mundi..... caloræ fultæ sustinentur. » III, 14: « Omnem vim esse ignem; itaque et animantes, cum calor defecerit, tum interire, et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat. »

Digitized by Google

assurée, pleine de raison et d'art, c'est celle qu'on voit suivre aux astres, formés du feu céleste; c'est celle qu'imprime aux plantes, en les faisant fleurir et germer, la chaleur du soleil. Donc c'est le feu seul du ciel qui, caché dans tous les êtres, de quelque nature et de quelque ordre qu'ils soient, est la raison et la cause de leurs mouvements et de leur vie. Ce feu céleste, dont la substance est une sorte d'air plus subtil que l'air proprement dit, un souffle, ou esprit, πνεῦμα; c'est ce qu'on nomme l'éther.

Dans chaque être et dans le monde entier, le principe actif peut donc être défini, suivant les Stoïciens, un feu artiste, *artifex*, marchant par une voie certaine à la production des choses, ὁδῷ βάδιζον εἰς γένεσιν [1]; et son nom est l'éther ou l'esprit [2].

Jusque-là, et en établissant que tout dans la nature a pour cause l'opération régulière de l'éther ou du feu céleste, la philosophie de Zénon et de Cléanthe ne fait que reproduire, avec de nouveaux développements et des applications nouvelles, l'antique théorie d'Héraclite.

Mais quelle est la propriété première de la cause? Quelle est, par conséquent, la première raison de sa vertu et de sa puissance? C'est le problème, posé et résolu par Aristote, dont le stoïcisme vient donner à son tour une solution nouvelle.

L'essence de la cause, avait dit Aristote, est l'acte, le pur acte; c'est pourquoi la cause première n'est ni le feu, ni aucune autre substance matérielle, mais la simple et immatérielle pensée. Le feu est la cause première, disent maintenant les

[1] Diog. Laert. VII, 137, 148, 156: Πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Plut. *de Plac. phil.* I, 7; Cic. *de Nat Deor.* II, 11, 15, 22, 32. Voy. Gatak. *ad M. Anton.* I, 9.

[2] Plutarch. *de Plac. phil.* I, 6, 7; Cic. *de Fin.* IV, 5; *de Nat. Deor.* I, 14, 15; Stob. *Ecl.* t. I, p. 372.

Digitized by Google

Stoïciens, parce que l'essence de la cause est l'effort, ou tension, *τόνος*[1].

On a vu que, suivant les Stoïciens, il n'est point d'acte exempt de mouvement. Si le mouvement peut être dit imparfait, comme l'a remarqué Aristote, ce n'est point, disent-ils, qu'il soit un acheminement à l'acte; car il est par lui-même tout acte, et toute réalité; on ne peut l'appeler imparfait ou inachevé que par rapport à l'effet extérieur qu'il produit, et qu'il ne peut conduire que successivement à son terme[2].

Si donc le mouvement ne se réduit pas, comme le matérialisme des atomistes le suppose, à un phénomène entièrement passif, s'il y a une action qui le commence et le cause, et si, d'autre part, il n'y a pas d'action séparée du mouvement, que reste-t-il entre l'élément passif du mouvement, le seul connu des atomistes, et un acte pur, immobile, tel que l'imaginait Aristote? Il reste le mouvement actif de l'effort, l'effort ou, selon l'expression même introduite dans la science par les Stoïciens, la tension, *τόνος, ἐπίτασις*.

Dans la doctrine péripatéticienne, la tendance naturelle, principe immédiat du mouvement, ne fait qu'obéir à l'attrait de l'acte pur; en sorte que la nature, définie par Aristote : ce qui a en soi-même le principe de son mouvement, ne semble être encore, en dernière analyse, qu'une puissance passive mise en mouvement par la cause finale. Dans le système des Stoïciens, au contraire, la cause première est la tendance seule, se déterminant elle-même au sein de la matière; en d'autres

[1] Plutarch. *adv. Stoic.* 49 : *Ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτατικὰ, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες.*

[2] Simplic. *in Categ.* ὁ f. 3 b : *Τὸ ἀτελὲς ἐπὶ τῆς κινήσεως εἰρῆσθαι, οὐχ ὅτι οὐκ ἔστιν ἐνέργεια, ἔστι γὰρ πάντως, φασὶν, ἐνέργεια, ἀλλ' ἔχει τὸ πάλιν καὶ πάλιν, οὐχ ἵνα ἀφίκηται εἰς ἐνέργειαν, ἔστι γὰρ ἤδη, ἀλλ' ἵνα ἐργάσηταί που ἕτερον, ὁ ἔστι μετ' αὐτήν.*

Digitized by Google

termes, la tension active de l'effort. Suivant Aristote, tout s'explique par l'acte, et si la pensée est pour lui le premier principe, c'est qu'elle lui semble exclure seule, par sa simplicité absolue, tout élément matériel et passif, c'est qu'elle lui semble répondre seule à l'idée pure de l'acte, exempt de tout mouvement. Suivant les Stoïciens, tout s'explique par la tension; et si l'esprit, ou le feu, est la cause de tout, c'est que, seul de tous les êtres, la tension est sa nature et son essence même [1]. C'est pourquoi rien n'est fort contre lui, rien n'est fort sans lui : « Spiritus sine quo nihil validum, contra quem nihil validius est [2]. »

Héraclite avait dit : Παλίντονος ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λυρῆς καὶ τόξου [3]. C'était une chose ordinaire aux anciens que de montrer, par l'exemple de la lyre et de l'arc, qui ne peuvent rester toujours tendus, que rien ne peut subsister sans une succession alternative de travail et de repos : Ὥσπερ γὰρ ὄργανον ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν λαμβάνον ἡδὺ γίνεται, οὕτω καὶ ὁ βίος, disait Démocrite [4]. Χρήζει γὰρ ὁ βίος τυγχάνειν καὶ ἀνεσίος καὶ ἐπιτάσιος, dit le pythagoricien Criton [5]; Horace :

Neque semper arcum tendit Apollo [6].

Mais les paroles d'Héraclite devaient être, de plus, l'abrégé d'un système entier de physique et de cosmogonie. Il expliquait la nature, comme le firent depuis les Stoïciens, par un

[1] Plutarch. *de Stoic. repugn.* 7 : Πλήγη πυρὸς ὁ τόνος ἐστί. Πλήγη πυρός signifie ici la force impulsive du feu.

[2] Senec. *Quæst. nat.* II, 6.

[3] Plutarch. *De Isid. et Osir.* 45. Dans Origène, *Philosophum.* IX, 9, au lieu de παλίντονος, il y a παλίντροπος. Plato, *Conviv.* p. 187 c : Τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας.— Pour le sens de παλίντονος, voy. *Schol.* Hom. *Iliad.* Θ, 266.

[4] Anton. *Meliss.* II, 45. Voy. Gataker *ad M. Anton.* IV, § 26.

[5] Orelli, *Opusc. græc. vet. sentent.* Lips. 1821, t. II, p. 328. Cf. Demophil. *Simil.* 4, *ibid.* t. I, p. 4.

[6] C'est dans le même sens qu'Horace dit aussi :

Misce stultitiam consiliis brevem,
Dulce est desipere in loco.

Digitized by Google

feu qui s'embrasait et s'éteignait tour à tour[1]; il est très-probable qu'il avait eu également, avant les Stoïciens, la pensée d'expliquer, par une tension et un relâchement alternatifs, les deux états alternatifs et contraires du feu. A la même conception se rapporte, sans doute, cette autre sentence du même philosophe : que Jupiter a fait le monde en se jouant[2]. Le monde, suivant Héraclite, était le résultat de l'extinction partielle du feu divin[3]; l'extinction, ainsi qu'on vient de le voir, était pour lui, selon toute apparence, comme pour les Stoïciens, le relâchement, succédant à la tension. Or, ce que l'on considérait communément, et à juste titre, comme devant alterner, dans la vie humaine, avec le travail, *πόνος, σπουδή*, pour que le relâchement alternât avec la tension, ce n'était pas le repos pur et simple, mais le jeu, *παιδιά*, *jocus*.

Le but du jeu est le repos, dit Aristote; car le travail demande peine et contention; et c'est pourquoi il faut employer à propos les jeux comme un remède nécessaire. Le mouvement qu'ils donnent à l'âme lui sert de relâchement, et, par le plaisir qu'elle y prend, la repose[4]. « Danda est remissio animis, « dit Sénèque, nec in eadem intentione æqualiter retinenda « mens, sed ad jocos revocanda. » Ésope, enfin, dans Phèdre :

> Cito rumpis arcum, semper si tensum habueris;
> At si laxâris, cum voles erit utilis.
> Sic lusus animo debet aliquando dari,
> Ad cogitandum melior ut redeat tibi.

[1] Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599 B; Diog. Laert. IX, 7-9.

[2] Procl. *in Tim.* p. 101 : *Ἄλλοι δὲ καὶ τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασι, καθάπερ Ἡρακλεῖτος.*

[3] Diog. Laert. IX, 7; Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599.

[4] *Polit.* VIII, 2 : *Ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστι· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας· διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν· ἄνεσις γὰρ ἡ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις.* Conf. *Eth. Nicom.* X, 6.

Digitized by Google

Dans la sentence d'Héraclite, il faut, sans doute, reconnaître cette pensée, développée depuis par les Stoïciens, que le monde est résulté du relâchement, ἄνεσις, de la nature divine. D'un autre côté, dans le même temps où Aristippe faisait du plaisir le souverain bien et le but de la vie, les Cyniques, proposant pour idéal à l'homme la vie laborieuse d'Hercule [1], couronnée par l'apothéose, établissaient que la condition de tout bien, et peut-être le bien même, était le contraire du plaisir, la peine, ou travail, πόνος[2]; et le but de la peine, disait encore Diogène, était l'*eutonie* de l'âme, εὐτόνια[3]; l'eutonie, c'est-à-dire une juste et suffisante tension [4].

Mais le premier, faisant consister dans l'effort ou tension le caractère même et l'essence de la cause, Zénon de Cittium l'érige en un principe universel par lequel tout doit s'expliquer, suit dans la nature, soit dans l'homme, soit en Dieu même. Physique, logique morale, toutes les parties de sa philosophie, avec toutes les théories particulières qu'elles comprennent, ne sont que des développements et des applications différentes de cette seule et unique idée de la tension, et du relâchement, qui en est le contraire.

Premièrement, tout corps, et par conséquent tout être, selon les Stoïciens, a deux propriétés fondamentales : la grandeur ou étendue, μέγεθος[5], et la résistance, ἀντιτύπια. L'une et l'autre s'expliquent par la tension. En effet, la grandeur résulte des distances; le corps, disent les Stoïciens, est ce qui

[1] Diog. Laert. VI, 2, 13; Plutarch. *in Themist.* c. 1; Epictet. *Dissert.* IV, 9; Augustin. *de Civ. Dei*, XIV, 20.

[2] Diog. VI, 2, 71, 104; Stob. *Serm.* XXIX, 65; Cratet. *Epist.* 2.

[3] Stob. *Serm.* VII, 18; cf. XXIX, 92.

[4] Euripide disait à peu près de même : Οἱ πόνοι τίκτουσι τὴν εὐανδρίαν. Ap. Stob. *Serm.* XXIX, 32; cf. *ibid.* 5, 14, 22, 23, 34, 44. Pythagore : Τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον ἡγοῦ συντελεῖν εἰς ἀρετήν. *Ibid.* I, 26; cf. XVII, 8.

[5] Sext. Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 39, 45.

Digitized by Google

est distant selon les trois dimensions, *τριχῇ διάστατον*. Mais les distances sont des lignes droites; or la ligne droite, c'est, disent encore les Stoïciens, la ligne dont la tension est la plus grande possible, *εἰς ἄκρον τεταμένη*[1]; en effet, la tension ne produit-elle pas la dilatation, c'est-à-dire l'augmentation des distances? Ainsi la tension fait la rectitude, et la rectitude l'étendue.

A cette théorie se rattachent, sans aucun doute, les idées qu'exprime le stoïcien Sénèque sur la rectitude inflexible qui est, dit-il, le propre du bien et de la vertu :

« Honestum nec remitti nec intendi posse, non magis quam « regulam qua rectum probari solet : quam si flectes, quidquid « ex illa mutaveris injuria est recti. Idem ergo de virtute dice- « mus : et hæc recta est; flexuram non recipit. Rigida est; am- « plius intendi non potest[2]. »

On trouve dans la langue latine[3] le mot *rigor* employé pour signifier une ligne droite. Il se pourrait que cette locution eût son origine dans les idées et dans le langage des Stoïciens. Probablement, du moins, ce ne fut guère qu'à partir de l'époque où florissait la philosophie stoïcienne que l'on commença à employer, concurremment avec le mot *μέγεθος*, pour signifier la grandeur, le mot *ἔκτασις*, mot dont la composition, comme celle des termes analogues *extensio* et *étendue*, implique l'idée que la grandeur résulte du développement de la tension.

Quant à la résistance par laquelle le corps maintient, contre

[1] Simplic. *in Arist. Categ.* ν', f. 3 b : *Τὸ σχῆμα οἱ Στωϊκοὶ τὴν τάσιν παρέχεσθαι λέγουσιν, ὥσπερ καὶ τὴν μεταξὺ τῶν σημείων διάστασιν· διὸ καὶ εὐθεῖαν ὁρίζονται γραμμὴν τὴν εἰς ἄκρον τεταμένην.*

[2] *Epist.* 71. Le rapport des idées exprimées par *tenor* et *rigor* est aussi indiqué dans ce passage de Pline (VII, 19) : « Exit hic « animi tenor aliquando in rigorem quem- « dam torvitatemque naturæ duram et in- « flexibilem. »

[3] Chez les *agrimensores*.

Digitized by Google

les forces du dehors, la situation de ses parties, la cohésion en est le principe.

Le premier caractère qui distingue les corps naturels des simples aggrégats, formés par des causes extérieures, tels qu'un tas de blé, une corde, un navire, c'est, dit Sénèque, que les corps naturels étant continus, *συνεχῆ*, dans toute leur étendue, ils sont unis ou uns avec eux-mêmes. Par cette union de toutes leurs parties, ils résistent et se maintiennent dans leur forme. En effet, dit Sénèque, des parties indépendantes et détachées, telles que des grains de poussière, ne sauraient résister et se maintenir : « Teneri disjecta non possunt[1]. » Résister est un effort, l'effort ou tension implique l'union; un corps composé ne saurait faire effort, si toutes ses parties n'y conspirent et n'y contribuent : « Quæ intensio nisi ex uni-« tate? — Numquam enim contexti nisi per unitatem corporis « nisus est, cum partes consentire ad intensionem debeant, « et conferre vires[2]. »

Or de là il suit aussi que pour maintenir uni un corps composé de parties différentes et plus ou moins hétérogènes, tels que sont tous ceux que nous voyons, il faut que quelque autre corps plus homogène et plus un, le pénétrant en tous sens, le contienne dans sa propre tension. Et enfin, dit Sénèque, de même qu'il n'y aurait rien qui fût mis en mouvement par autre chose que soi, s'il n'y avait d'abord quelque chose qui tînt le

[1] *Quæst. nat.* II, 2 : « Numquid dubium est « quin ex his corporibus quæ videmus tracta-« musque, quæ aut sentiuntur aut sentiunt, « quædam sint composita? illa constant « aut nexu aut acervatione, ut puta funis, « frumentum, navis; rursus non compo-« sita, ut arbor, lapis..... Expedire me « poteram, si philosophorum lingua uti « voluissem, ut dicerem unita corpora... « Si quando dixero unum, memineris me « non ad numerum referre, sed ad natu-« ram corporis, nulla ope externa sed uni-« tate sua cohærentis. » — *Unita* est la traduction du grec *ἡνωμένα*. Sext. Empir. *adv. Phys.* I, 2 : *Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἡνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων*, κ. τ. λ. Voy. Galak. *ad M. Anton.* VII, 13.

[2] *Quæst. nat.* II, 6.

Digitized by Google

mouvement de soi seul, de même, pour expliquer la cohésion et la tension des corps naturels, il faut, en définitive, remonter à un corps un par lui-même, qui ne tienne que de soi seul la cohésion et la tension. « Et tamen mehercules per aliud nihil « intendi poterit, nisi per semetipsum fuerit intentum. Dicimus « enim eodem modo non posse quidquam ab alio moveri, nisi « aliquid fuerit mobile ex semetipso[1]. »

Or, ce corps essentiellement capable de tension, c'est l'esprit, *spiritus*, *πνεῦμα*. Ne voyons-nous pas des tourbillons de vent porter à de grandes distances des poids énormes, renverser les édifices de dessus leurs fondements, arracher des forêts entières, remuer et soulever les eaux de l'Océan? D'où lui vient cette force, sinon de sa tension? tension que rend sensible une expérience vulgaire, celle de la résistance qu'oppose à la pression ou au choc l'air qui remplit une outre : « Intensionem aeris « ostendent tibi inflata nec ad ictum cedentia[2]. »

Deux choses encore prouvent la tension puissante des corps aériformes, savoir : leur vélocité et leur dilatation « velocitas et « diductio ». Le son est un effet de la tension de l'air; or un même son se fait entendre en même temps à des villes entières[3]. — Mais, quelle que soit la vitesse de l'air, il y a un corps aériforme, un esprit bien plus vite encore. Quoique l'éclair et la foudre semblent se produire en un même instant, dit Sénèque, nous voyons l'éclair avant d'entendre la foudre. La lumière est donc plus rapide dans son mouvement que le son. L'éther, qui est la matière de la lumière, est plus rapide que l'air, qui est celle du son; plus rapide, par conséquent plus rare et plus subtil, et, par conséquent encore, plus tendu.

Au contraire, rien de plus rare et de plus subtil que l'éther,

[1] *Quæst nat.* II, 6. — [2] *Ibid.* 8. — [3] *Ibid.* 8, 9.

Digitized by Google

et, par suite, rien de plus prompt que ses mouvements; donc nul corps dont la tension soit plus forte; donc, enfin, c'est de la tension de l'éther, et de la force impulsive et motrice qui en résulte, que dérive toute tension[1]. De là cette définition donnée par Cléanthe : la tension est le choc du feu : πληγὴ πυρὸς ὁ τονός ἐστι[2].

Aristote avait considéré l'éther comme un corps différent du feu, et dont la propriété était de se mouvoir d'un mouvement circulaire; suivant Zénon, l'éther n'est que la partie la plus pure du feu, et il se meut en ligne droite comme les autres éléments; mais, de plus, ajoute Chrysippe, il se meut à la fois en avant et en arrière, πρόσω καὶ ὀπίσω. C'est de ce double mouvement rectiligne que résultent, dans la matière, deux effets simultanés et opposés : la dilatation, qui du centre tend à la circonférence, la condensation, qui de la circonférence tend au centre.

« Initia rerum Stoici credunt tenorem atque materiam, dit « Censorin, tenorem qui, rarescente materia, a medio tendat « ad summum, eadem concrescente, rursus a summo referatur « ad medium[3]. »

C'est par ces deux mouvements, selon le témoignage de Némésius, que la physique stoïcienne expliquait les propriétés primordiales des corps, et, par suite, toutes les autres. Suivant

[1] *Quæst. nat.* II, 8, 9.

[2] Ap. Plutarch. *de Stoic. rep.* 7. Dans leur théologie physique, ou religion expliquée par la physique, les Stoïciens représentaient Hercule comme le feu qui *frappe* et *divise*, τὸ πληκτικὸν καὶ διαιρετικόν. (Plutarch. *de Is. et Osir.* 41.) La même idée se retrouve dans ce passage d'un opuscule atribué à Héraclide de Pont (ap. Gale, *Opusc. mythol.* p. 454) : Τὸν Θολερὸν ἀέρα καὶ περὶ τῆς ἑκάστου διάνοιας ἐπαχλύοντα πρῶτος Ἡρακλῆς θείῳ χρησάμενος λόγῳ διήρθρωσε, τὴν ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ἀμαθίαν πολλαῖς νουθεσίαις κατατρώσας. Enfin ce dernier passage peut être rapproché de ce que dirent plus tard Philon et S. Paul de la *division* opérée par le Verbe.

[3] *De Die natali.*

Digitized by Google

les Stoïciens, dit Némésius, il y a dans les corps un double mouvement de tension, un mouvement vers le dehors, un mouvement vers le dedans; le premier produit les grandeurs et les qualités, le second produit l'union et la substance : *Τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὰ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὰ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγέθων καὶ ποιοτήτων ἀποτελεσλικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας* [1].

Ainsi, suivant les Stoïciens, la tension dirigée du dehors au dedans produit cette union qui fait la cohésion et la résistance, de la tension du dedans au dehors résulte l'étendue; la première produit, par la cohésion, la matérialité, dans laquelle consistent l'être et la substance; de la seconde proviennent, avec toutes les formes sous lesquelles elle développe l'étendue, ces qualités ou ces forces de différents ordres, qui constituent l'activité plus ou moins énergique des différents êtres.

Le caractère général de tous les corps que la nature a formés, c'est, comme on l'a vu, qu'ils sont continus, *συνεχῆ*, unis ou uns, *ἡνωμένα*; et cette union est l'effet de la tension de l'esprit ou éther qui embrasse et pénètre toute leur étendue. De là cette définition empruntée au stoïcisme par les jurisconsultes romains : « Corpus continuum, quod uno spiritu continetur. » De plus, tout corps naturel a sa manière d'être ou sa qualité

[1] *De Nat. hom.* 2. Simplic. *in Arist. Categ.* ϛ' f. 5 b : *Οἱ δὲ Στωϊκοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτίαν.* La raréfaction est l'effet de la chaleur, la condensation est l'effet du froid. Ainsi le froid que l'âme éprouve, lorsque, au moment de la naissance, elle ressent la première impression de l'air, est ce qui, en la condensant, lui fait prendre une consistance qui est la base de son individualité. Et de là le nom de *ψυχή* (de *ψῦχος*, froid). Tertullien dit aussi (*De An.* 9) que l'âme de l'homme est un souffle divin condensé. « Inde igitur et corpulentia animæ ex den« satione solidata est. » (Voy. Lips. *Physiol. st.* III, 13.)

Digitized by Google

propre. Cette qualité n'est encore autre chose que la tension de l'esprit particulier qui pénètre le corps, et que cet esprit même. Dans les corps inanimés, tels qu'une pierre ou qu'un morceau de bois, ou dans certaines parties des êtres animés, telles que les os, les ongles et les cheveux, la qualité ou la force se distingue à peine de la cohésion. Elle ne fait que contenir, maintenir les parties dans un ordre constant; les Stoïciens ne lui attribuent, à l'exemple d'Aristote, que le nom d'habitude, ἕξις[1].

Dans les plantes, la force n'est plus une simple habitude, mais une cause génératrice; c'est une nature, φύσις[2]. Or c'est par une tension d'un ordre supérieur que l'esprit éthéré triomphe, dans la plante, de l'inertie et du poids de la matière, pour y accomplir les fonctions de la vie et de la nutrition. Par la tension de l'esprit qui la remplit, une semence logée dans une fente d'un rocher l'écarte et le disjoint; c'est par la même cause que

[1] Plutarch. *adv. Stoic.* 49 : *Ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἐκτατικὰ, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες. Ibid.* 43 : *Οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν* (sc. ὁ Χρύσιππος) · *ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποιον ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὃν σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ, πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ, λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι... Τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.*

[2] Simplic. *in Arist. Categ.* κ' f. 6 b : *Ἐπὶ τῶν ἡνωμένων μόνων ἐκτὰ ἀπολείπουσιν, ἐπὶ δὲ τῶν κατὰ συναφὴν, οἷον νεὼς, καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ διάστασιν, οἷον σπάρτου, μηδὲν εἶναι ἐκτὸν μηδὲ εὑρίσκεσθαι πνευματικόν τι ἐν ἐπ' αὐτων.* Sext. Empir. *Adv. Math.* IX, 81 : *Τῶν ἡνωμένων σωμάτων τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως συνέχεται, ὡς λίθοι καὶ ξύλα, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, καθάπερ τὰ φυτὰ, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς τὰ ζῶα.* Achill. Tat. *Isag. Arat.* 14 : *Ἔστι δὲ ἕξις πνεῦμα σώματος συνεκτικόν.* Nemesius, *de Nat. hom.* 2, en parlant des Platoniciens : *Ζῆν μὲν λέγουσι καὶ πάντα ἄψυχα ἐκτικὴν ζωὴν, καθ' ὁ συνέχεται ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς, τῷ εἶναι καὶ μὴ διαλύεσθαι.* (V. Gatak. *ad M. Anton.* VI, 14.) Augustin, *de Civ. D.* VII, 23 : « Varro... tres esse affirmat « animæ gradus in omni universaque na- « tura : unum qui omnes corporis partes « quæ vivunt transit, et non habet sensum, « sed tantum ad vivendum valetudinem; « hanc vim in nostro corpore permanare « dicit in ossa, ungues, capillos, sicut in « mundo arbores sine sensu aluntur et cre- « scunt, et modo quodam suo vivunt, etc. » (Cf. Philo, ap. Gatak. loc. laud., et Diog. Laert. VII, 138.)

Digitized by Google

l'arbre se dresse vers le ciel et étend ses branches de toutes parts, que la faible moisson élève et supporte le poids de ses épis. « Quid autem aliud producit fruges, et segetem imbecillam ac « virentes erigit arbores ac distendit in ramos aut in altum eri- « git, quam spiritus intensio et unitas[1] ? »

Dans l'animal, aux fonctions de la nature s'ajoutent celles de l'âme, ψυχή. Les fonctions de l'âme sont la sensation, αἴσθησις, et l'appétit, ὁρμή[2]. Dans la sensation, passive en apparence, il fallait, suivant Aristote, reconnaître déjà une opération active[3]; suivant les Stoïciens, les différents sens peuvent se définir des esprits tendus du siége central de l'âme aux différents organes, πνεύματα ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα[4]. C'est pourquoi entre l'état de veille, où les sens sont en activité, et le sommeil, où ils reposent, la différence est celle de la tension et du relâchement. Le sommeil, disait Zénon, est le relâchement de l'esprit sensitif, relâchement par suite duquel l'âme se contracte, s'affaisse et retombe sur elle-même. Le relâchement de l'esprit sensitif porté jusqu'à la dissolution, c'est la mort[5].

En effet, sentir, disent les Stoïciens, c'est affirmer et juger. L'objet extérieur imprime en nous, comme fait un cachet sur de la cire molle, une sorte d'image, qui le représente, et qu'on

[1] Senec. *Quæst. nat.* II, 7.

[2] Diog. Laert. ap. Salmas. *ad Epictet.* p. 123.

[3] *De An.* III, 2.

[4] Plutarch. *De Plac. phil.* III, 8. *Ibid.* IV, 21 : Ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη εἰσὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα. Diog. Laert. VII, 52 : Αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τό τε ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα καὶ ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον, κ. τ. λ. Cf. 159.

[5] Cic. *de Divin.* II, 58 : « Contrahi au- « tem animum Zeno et quasi labi putat « atque concidere, et ipsum esse dormire. » Diogen. Laert. VII, 158 : Τὸν δὲ ὕπνον γίνεσθαι ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ περὶ τὸ ἡγεμονικόν. Plutarch. *de Plac. phil.* V, 23 : Τὸν μὲν ὕπνον γίνεσθαι ἀνέσει τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος. Ἄνεσις καὶ ἔκλυσις τοῦ αἰσθητικοῦ πνεύματος, θάνατος.

Digitized by Google

appelle l'apparition ou vision (*φαντασία*[1], que Cicéron traduit par *visum*[2]); l'impression ainsi reçue n'est que passion, *πάθος*, ou affection passive de l'organe sensitif. Mais ce n'est pas là toute la sensation. Sentir, c'est reconnaître la vision pour réelle, pour conforme à un objet d'où elle émane, c'est l'approuver à ce titre, et y consentir. Par le consentement seul on saisit l'objet extérieur, on s'en empare, et, selon l'expression employée pour la première fois en ce sens par Zénon[3], on la comprend, *καταλαμβάνει*. Toute sensation n'est donc, à vrai dire, rien qu'un consentement[4]; consentement, c'est-à-dire action, contention, tension de l'âme.

Quant à l'appétit, *ὁρμή*, on peut le définir suivant les Stoïciens, une extension de l'âme vers l'objet désirable : *ἔκτασις τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ὀρεκτόν*[5]. En effet, par la douleur, par la crainte, par l'aversion, l'âme, disent les Stoïciens, s'affaisse et se contracte; par la joie, l'espoir, et le désir ou appétit, elle se soulève, se dilate, s'épand. De là ces expressions employées habituellement dans la philosophie stoïcienne, pour caractériser les deux ordres opposés d'affections; d'une part *συστολή* (en latin *contractio*), *μείωσις, ταπείνωσις* (en latin *demissio*), et peut-être *πῆξις*; d'autre part *ἔπαρσις* (en latin *elatio*) et *διαχύσις*[6].

[1] Diog. Laert. VII, 50. Plutarch. *de Plac. phil.* IV, 12; Sext. Empir. *adv. Math.* VII, 228; *Pyrrh. hypotyp.* II, 7; III, 5.

[2] *Acad.* I, 12.

[3] Cic. *Acad.* II, 47.

[4] Cic. *Ibid.* 33 : « Sensus ipsos assen« sus esse. » Stob. *Serm.* Append. XX, 15, 17 : *Οἱ Στωϊκοὶ πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν.*

[5] Simplic. *in Epictet. Man.* 1.

[6] Diog. Laert. VII, 114. Cic. *Tuscul.* IV, Suid. *νν. εὐπάθεια, ἡδονή, χάρα.* Galen. *de Dogm. Hippocr. et Plat.* l. IV, ap. Salmas. *ad. Epictet.* p. 60 : *Οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δείξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.* Au lieu de *δείξεις*, Saumaise propose *δήξεις*; peut-être faut-il lire *πήξεις* (Chrysipp. ap. Stob. *Serm.* CIII, 22 : *Ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ*

Digitized by Google

Suivant les Stoïciens, en un mot, l'appétit et les affections qui s'y rattachent s'expliquent, comme l'être lui-même, par les deux mouvements contraires de l'expansion et de la concentration, ou de la tension et du relâchement de l'*esprit*.

L'esprit est essentiellement raison et volonté; c'est en affirmant et consentant qu'il s'élève et s'étend; c'est en niant et rejetant qu'il se resserre et se contracte. Tous ces mouvements auxquels est sujette la partie appétitive de notre nature, *τὸ ὁρμητικόν*, et que l'on considère souvent comme purement passifs, c'est donc le jugement de l'âme sur le bien et sur le mal qui en fait le fond, et ils n'en sont, disait Zénon, que l'accessoire, ou surcroît, *ἐπιγέννημα*[1]. Bien plus, suivant Chrysippe, les appétits sont, comme les sensations, des jugements, des affirmations, et rien autre chose[2].

Si donc l'âme, propre à l'animal, est capable de sensations et de désirs, ce ne peut être qu'autant qu'elle possède, à quelque degré, la faculté de juger, ou la raison; et de là il suit que l'animal, n'ayant pas la raison, peut bien recevoir des impressions, mais qu'il n'est pas capable de sensations ni même de visions, ou imaginations véritables[3]. L'homme seul en est capable; en lui seul, en effet, apparaît, au-dessus de la sensation et du désir, le principe intelligent d'où ils émanent, et qui leur commande, *καταρχὸν αἰσθησεώς τε καὶ ὁρμῆς*[4], principe que les Stoïciens appellent en conséquence le dirigeant, *τὸ ἡγεμονικόν*. Ce principe qui pense et qui sent en nous, c'est nous

ἰδίαν πῆξίν τινα λάβωσιν), ou mieux encore, *εἴξεις*, d'*εἴκω*.

[1] Diog. Laert. VII, 114.

[2] Galen. *de Hippocr. et Plat. plac.* II, p. 61 : *Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη. Ζήνων δὲ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγινομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πλώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.*

[3] Plutarch. *De Plac. phil.* III, 11.

[4] Galen. *De Hipp. et Plat. plac.* II, p. 91.

Digitized by Google

mêmes; c'est ce *je* ou ce *moi*[1] que nous connaissons par conscience, *συνείδησις*, *conscientia*[2].

Or ce en quoi consiste l'action du principe intelligent, action par laquelle il achève la sensation et donne l'impulsion à l'appétit, c'est l'effort, c'est la tension.

Parmi les visions, *φαντασίαι*, qui nous viennent par les sens, il en est, disent les Stoïciens, auxquelles rien de réel ne répond, ou qui ne représentent que défigurée la réalité dont elles émanent. Il en est, au contraire, qui représentent l'objet tel qu'il est, et qui, par conséquent, nous le font appréhender, comprendre, *καταλαμβάνειν* (mot employé en ce sens pour la première fois par Zénon). Ce sont les visions qu'on peut appeler compréhensives, *φαντασίαι καταληπτικαί*[3]. Or, à quel caractère peut-on les reconnaître? On les reconnaît, disaient, à ce qu'il paraît, les Stoïciens, à la force du choc, *πλήγη*, que le sens en reçoit. Toute vision résulte d'une impulsion du dehors : « Quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, » dit Cicéron[4]. La vision compréhensive, dit Sextus Empiricus, dans des termes indubitablement empruntés aux Stoïciens, est celle dont l'évidence et la force impulsive déterminent notre assentiment : *Ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική... κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν*[5]. En d'autres termes, puisque l'impulsion ou le choc est en raison de la tension, comme on l'a vu plus haut, la vision compréhensive ou véridique est celle qui porte avec elle le caractère de la tension, *ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα*, dit encore Sextus[6].

Enfin cette tension, dont nous ressentons l'effet, quel moyen

[1] Galen. *De Hipp. et Plat. plac.* II, p. 89 : *Καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο.*

[2] Diog. Laert. VII, 85.

[3] Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 12.

[4] *Acad.* I, 11

[5] *Adv. Math.* VII, 257. *Ibid.* 158 : *Τραχὺν καὶ πληκτικὴν φαντασίαν.* Cic. *Acad.* II, 10 : « Quemadmodum nos visa pellerent. » Cf. Plotin. *Ennead.* IV, l. VI, c. 2.

[6] *Adv. Math.* VII, 408.

Digitized by Google

avons-nous, suivant les Stoïciens, de la mesurer et d'en apprécier l'énergie? La force avec laquelle le principe dirigeant, tendu dans tous nos sens, réagit contre l'impulsion qu'il y reçoit du dehors : « Mens..... quæ sensuum fons est..... natu« ralem vim habet, quam *intendit* ad ea quibus movetur, » dit Cicéron [1].

C'est donc par sa tension que l'intelligence, répondant aux impulsions que les visions lui impriment, s'en empare, se les approprie, et les transforme ainsi en des compréhensions ou connaissances.

Maintenant, de plusieurs compréhensions ou sensations compréhensives conservées par la mémoire et rapprochées les unes des autres se forme une notion, ἔννοια, une idée générale, au moyen de laquelle on peut dorénavant prévoir, anticiper les faits particuliers qu'elle résume, et à laquelle les Stoïciens donnent en conséquence, comme les Épicuriens, le nom d'anticipation, προλήψις [2]. De plusieurs notions rapprochées, réunies, enchaînées, se forme cet ensemble ou système, σύστημα, qu'on appelle une science [3]. Rapprocher et enchaîner des idées, c'est, suivant les Stoïciens, une action, un travail qui est œuvre de volonté aussi bien que d'entendement. C'est pourquoi, assimilant la science à cette force par laquelle les parties d'un corps se maintiennent ensemble et résistent à ce qui tend à les séparer, ils la définissaient une *habitude*, ἕξις, qui tient les idées unies les unes avec les autres, et que le raisonnement ne saurait ébranler; et c'est, ajoutaient-ils, dans une certaine tension et puissance qu'elle consiste [4].

[1] *Acad.* II, 10.

[2] Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 11; *De Stoic. rep.* 17; Diog. Laërt. VII, 51, 53, 54.

[3] Stob. *Ecl.* t. II, p. 128. Sext. Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 188, 241, 251, 261; *adv. Math.* II, 10.

[4] Stob. *Ecl.* t. II, p. 130 : Ἕξιν φαντα-

Digitized by Google

De là vient aussi, sans doute, qu'ils donnaient communément à la science le nom d'*art*, τέχνη [1], qui implique l'idée d'action.

Zénon comparait la simple vision sensible, φαντασία, à une main ouverte; l'assentiment, συγκατάθεσις, à une main à demi fermée; la compréhension, κατάληψις, à une main fermée entièrement; la science, enfin, à une main non-seulement fermée, mais fortement serrée dans cette situation par l'autre main. C'était donner à entendre que les différents degrés du savoir répondaient à autant de degrés différents d'énergie, d'effort, de tension [2].

Cette science, cet art d'enchaîner les idées les unes avec les autres, est, selon les Stoïciens, la fonction propre de la raison. La raison, en effet, c'est pour eux la faculté par laquelle, selon les expressions que Cicéron leur emprunte, l'homme aperçoit les conséquences, voit les causes et comprend leur marche, compare les ressemblances, joint et enchaîne l'avenir avec le présent : « per quam consequentia cernit, causas rerum videt, « earumque progressus et quasi intercessiones non ignorat, si- « militudines comparat, et rebus præsentibus adjungit atque « annectit futuras [3]. »

Ainsi, comprendre la suite des choses et leur enchaînement est, selon les Stoïciens, l'office singulier de la raison, λόγος,

σίων δεκτικὴν ἀμετάπλωτον ὑπὸ λόγου, ἥντινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. Cic. *Acad.* II, 11.

[1] Stob. *Ecl.* t. II, p. 128. Sext. Empir. *adv. Math.* VII, 152; *Pyrrh. hypotyp.* III, 241.

[2] Cic. *Acad.* II, 47. Zénon comparait aussi la rhétorique à la main ouverte et la dialectique au poing fermé. « Rhetoricam « palmæ, dialecticam pugno similem esse « dicebat, quod latius loquerentur rhetores, « dialectici autem compressius. »

[3] *De Off.* I, 4. La prudence, vertu propre de la raison, consiste : « In perspi- « ciendo quid in quaque re verum since- « rumque sit, quid consentaneum cuique, « quid consequens, ex quo quidque gigna- « tur, quæ cujusque rei causa sit. » Conf. II, 5.

Digitized by Google

λογισμός. L'objet le plus élevé de cette faculté est donc l'unité complexe qui constitue la suite et l'ordre[1]. Cette autre unité de laquelle les Pythagore, les Platon, les Aristote avaient cru que l'ordre même dépendait, et dont ils attribuaient la connaissance à une faculté plus haute que la faculté du raisonnement, cette unité entièrement simple et indivisible ne peut être, aux yeux des Stoïciens, qu'une fiction. Il ne saurait y avoir, suivant eux, aucune faculté intellectuelle dont elle soit l'objet, et qui passe la raison[2]. Rien de plus, dans l'ordre de l'existence, que les corps étendus et mobiles, et la force qui est tendue dans les corps; rien de plus, dans l'ordre de la connaissance, que les sens, et que la raison tendue dans les sens, enchaînant les unes aux autres, par sa tension, les sensations et les idées.

Cependant, si la science ne consiste pas, comme le prétendaient les Épicuriens, dans un simple souvenir de sensations toutes passives, si, au contraire, c'est la raison qui, des matériaux que l'expérience lui fournit, compose et édifie la science[3], ne faut-il pas que, dans ce travail, la raison se gouverne par des règles, s'appuie sur des principes qui précèdent l'expérience elle-même? En effet, quoique les Stoïciens n'admettent point les *idées* séparées et subsistantes par elles-mêmes des Platoniciens, quoiqu'ils les réduisent à de simples notions qui n'ont rien de réel hors de notre intelligence[4], il n'en est pas moins

[1] Cic. *de Fin.* II, 14 : « Mentem..... « quæ et causas rerum et consecutiones « videat et similitudines transferat, et dis- « juncta conjungat, cum præsentibus fu- « tura copulet omnemque complectatur « vitæ consequentis statum. »

[2] Diog. Laert. X, 31, 33.

[3] Senec. *Epist.* 120 : Hoc (sc. bonum « honestumque) nos docere naturam non « potuisse, sed nobis videtur observatio « collegisse, et rerum sæpe factarum inter « se collatio. » Origen. *contra Cels.* VII, 37 : Πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων.

[4] Stob. *Ecl.* I, p. 332 : Ζήνων τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά. —

Digitized by Google

vrai que, parmi ces notions, il en est, suivant eux, qui devancent en nous l'expérience, au moyen de laquelle nous formons toutes les autres. A celles-là appartient par excellence le nom d'*anticipations*. Antérieures à toutes celles qui sont le produit de notre art, et qu'on peut appeler artificielles (*τεχνικαί*), elles sont proprement *naturelles*, *φυσικαί*; elles sont innées, *ἐμφύται*[1]. Ce sont des commencements de pensées, *inchoatæ intelligentiæ*[2]; ce sont les fondements (*fundamenta*), dit Cicéron, sur lesquels s'élève l'édifice de la science; ou plutôt encore ce sont des germes[3] où sont renfermées comme en abrégé toutes les formes particulières des choses; ce sont, en conséquence, des connaissances anticipées de ces formes, et qui n'attendent que d'être développées. « Ea est insita et ante percepta cujusque « formæ cognitio, enodationis indigens[4]. »

La doctrine des Stoïciens se confondrait-elle donc à cet égard, et en dépit d'eux-mêmes, avec cette théorie de Platon, selon laquelle la science ne serait qu'un ressouvenir de ce que nous aurions vu dans une vie antérieure toute immatérielle, ou, si l'on veut, une conscience devenue plus distincte de notions innées de tout temps, nécessaires à l'entendement et indépendantes des sens?

Malgré la ressemblance apparente, la différence est grande.

Dans la doctrine platonicienne, les idées innées expliquent, non la connaissance des choses sensibles, mais celle des objets

Τὰς ἰδέας... ἀνυπαρκτοὺς εἶναι. Simplic. *in Categ.* fol. 26, b : *Οὐ τινα τὰ κοινά.* Les *τινά* et les *ποιά* forment les deux premières catégories des Stoïciens, et les seules qui renferment des réalités; les autres catégories se réduisent, suivant eux, aux *πρός τι* et *πρός τί πως ἔχοντα.*

[1] Plutarch. *de Plac. phil.* IV, 11 : *Τῶν ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας ἢ ἐπιμελείας. Αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόναι, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις.* *De Stoic. rep.* 17 : *Ἐμφύτων προλήψεων.* Diog. Laert. VII, 51, 53, 54 : *Ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου.*

[2] Cic. *De Leg.* I, 10.

[3] Senec. *Epist.* 95.

[4] Cic. *Top.* 31.

Digitized by Google

qui en sont indépendants, connaissance que Platon estime seule digne du nom de science; mais en même temps elles expliquent cette science tout entière[1]. Au contraire, les anticipations innées des Stoïciens ne sont que des commencements; mais ce sont les commencements de toute espèce de savoir. C'est qu'en effet, bien loin que dans cette doctrine on assigne à l'intelligence et aux sens comme deux domaines séparés, c'est à peine si on les distingue. L'intelligence, disent les Stoïciens, est la source des sens, et elle est un sens elle-même[2]. Ce sens, ce ne peut être que cette sorte de toucher par lequel l'esprit éthéré, qui est la substance de l'âme, reconnaît et mesure la tension. Et c'est dans la conscience intime de cette tension essentielle de la raison, type et mesure de toute autre, par suite, de tous les phénomènes possibles, et dont tous les phénomènes possibles sont des transformations différentes[3], que consistaient sans doute, dans la doctrine de Zénon, les anticipations naturelles et innées, principes de toute science.

Ainsi, ces premiers principes, auxquels toute science remonte, et qui devancent notre expérience, ne sont encore que les résultats d'une expérience antérieure d'un ordre plus élevé, celle que l'intelligence a recueillie avant d'être unie à ce corps

[1] Voy. particulièrement le Ménon.

[2] Cic. *Acad.* I, 10: « Mens... quæ sensuum fons est, atque ipsa sensus est. » — Aussi toutes les affections de l'âme, ainsi que les vices et les vertus mêmes, sont *sensibles*. Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 19 : Ὅτι μὲν αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τούτοις ἑπεται λέγειν·..... οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ ἐνεργειῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων (sc. ἐστὶν αἰσθέσθαι), ἀλλὰ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν. — Les vertus et les vices, n'étant que l'âme même, sont des *corps*.

[3] Par là se concilient ces propositions, en apparences contradictoires, que les idées du bien, du beau, etc., se forment par l'observation et la comparaison (voyez plus haut, p. 37, n. 3), et qu'elles nous sont innées. Cic. *De Nat. Deor.* II, 13 : « Natura boni sapientesque gignuntur, quibus a principio innascitur ratio recta constansque. » Diog. Laert. VII, 53: Φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν. Plutarch. *De Stoic. rep.* 17 : Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον... μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων.

Digitized by Google

terrestre, et lorsque, pur éther et feu sans mélange, elle vivait de la vie des astres et du ciel, et de Dieu même[1].

Si la tension explique l'intelligence, à plus forte raison explique-t-elle la volonté. La logique peut être réduite tout entière, comme à son principe, à la tension volontaire; à plus forte raison y peut-on réduire la morale.

Il n'est pas vrai, selon les Stoïciens, que la fin à laquelle les êtres tendent naturellement soit le plaisir, comme les Épicuriens le prétendaient. Le plaisir est un relâchement de l'âme[2], et c'est dans l'énergie, dans le ton de l'âme, comme disaient les Cyniques, que consistent plutôt le bien et la fin. Et en effet, le plaisir, ainsi qu'Aristote l'avait dit, n'est qu'un surcroît[3] qui vient s'ajouter aux actes naturels. C'est à ces actes seuls, c'est aux actes propres et convenables à leur constitution, que tendent originairement tous les êtres, alors même qu'ils ignorent encore le plaisir[4].

La constitution d'un être, *σύστασις*, *constitutio*, est le développement de son principe dirigeant; elle n'est, en réalité, que le principe dirigeant lui-même dans son rapport avec le corps : « Constitutio est principale animi quodam modo se « habens erga corpus[5]. » Or la nature du principe dirigeant, qui n'est, comme on l'a vu, autre chose que la raison, est de

[1] Senec. *Consol. ad Helvid.* 6 : « Mens... « si primam ejus originem inspexeris, non « ex terreno et gravi concreta corpore, ex « illo cœlesti spiritu descendit. »

[2] Diog. Laert. VII, 114 : *Τέρψις δὲ οἷον τρέψις, ϖροτροπὴ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνειμένον. Τροπή* est le terme dont les Stoïciens se servaient pour exprimer le changement par lequel les éléments, en diminuant ou augmentant de tension, se transformaient les uns dans les autres.

[3] *Ἐπιγέννημα*. Diog. Laert. VII, 85-6, 94, 95. Accessio. Senec. *De Vita beata*, 9. Cf. Cic. *De Fin.* III, 9.

[4] Diog. Laert. VII, 86 : *Ἐπιγέννημα γὰρ φασὶν, εἰ ἄρα ἐστὶν ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴν καθ' αὑτὴν ἡ Φύσις ἐπιζητήσασα, τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.*

[5] Senec. *Epist.* 121.

Digitized by Google

se connaître et de s'aimer. Tout être, quel qu'il soit, a donc plus ou moins la conscience et l'amour de sa constitution. Acquérir tout ce qui est approprié à sa constitution, éloigner tout ce qui lui est étranger, est son premier désir, source de tous ses désirs et de toutes ses actions[1]. Le but où il tend, la fin où le pousse la nature, c'est donc le maintien de l'harmonie essentielle de son être, telle qu'elle résulte de la tension intelligente par laquelle s'y déploie, avec ordre et mesure, le principe dirigeant.

Ce but, comment y marche-t-il? Par une série d'opérations convenables à sa nature, *καθήκοντα*[2], ou, suivant l'expression latine, d'*offices*, ou fonctions, *officia* : dans la plante, la nutrition et la reproduction; dans l'animal, en outre, la sensation et la locomotion; chez l'homme, l'acquisition de la science, l'exercice de la tempérance, du courage, de la justice, en un mot les fonctions de la raison, commandant au corps et aux passions; davantage encore, les actions par lesquelles on procure le bien de ses semblables[3]; car le principe fondamental de la constitution humaine étant la raison, et la raison se manifestant mieux dans l'humanité entière que dans l'individu, c'est par suite et en vertu même du penchant de tout être à conserver sa constitution, que l'homme a ce privilége de préférer

[1] Senec. *Epist.* 121. Diog. Laert. VIII, 85.

[2] Diog. Laert. VII, 107. Stob. *Ecl.* t. II, p. 158. Cic. *ad Attic.* XVI, 14 : « Mihi « non est dubium quin quod Græci *καθῆ-* « *κον*, nos officium. » — Chaque être a en lui une loi qui lui enseigne ses *offices;* Chrysipp. ap. Cic. *De Nat. Deor.* I, 15 : « Legis perpetuæ et æternæ vim, quæ « quasi dux vitæ et magistra officiorum « sit. » On a quelquefois traduit *officia* par *devoirs;* mais l'idée du devoir ne s'attache qu'à l'office *parfait*, *καθῆκον τέλειον*, qui est l'office réfléchi d'un être raisonnable. Cic. *Orat.* 21 : « Oportere enim perfectio- « nem declarat officii. » Cf. *De Off.* I, 27. Le devoir, *δεόν*, n'est donc pas le simple *καθῆκον*, mais le *κατόρθωμα*. Voy. plus bas.

[3] Cic. *De Offic.* I, 4; M. Antonin. VII, 7, 12.

Digitized by Google

à ce qui semble son utilité l'utilité commune, et de trouver dans le bien de tous les autres son véritable bien. Ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, c'est ce qu'il a de propre à la communauté : Τὸ οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἐστι[1]. La fonction principale, l'office singulier de l'homme est donc de s'immoler lui-même, s'il le faut, et tout ce qui lui appartient, à cette grande société, à cette république universelle des êtres qui participent comme lui à la raison[2].

Mais, si élevées que soient les fonctions de l'homme, il est quelque chose de plus élevé encore, et en quoi seul réside le véritable bien, c'est l'ordre même qui règne entre ces fonctions, c'est l'harmonie qu'elles forment, et par conséquent leur beauté.

En effet, la beauté résulte dans les corps, suivant les Stoïciens, de la *symétrie* ou proportion des membres, de l'agréable concert de toutes les parties; ce qui fait dans la vie cette convenance et beauté qui enlève l'approbation de ceux avec qui l'on vit, c'est l'ordre, la mesure, la suite dans les paroles et dans les actions; ce qu'on nomme beauté dans une âme, c'est l'accord, la constance et la fermeté des opinions et des jugements. Ἡ ἐν τοῖς μέλεσι συμμετρία ἡ ἀσυμμετρία κάλλος ἢ αἶσχος, disait Chrysippe[3]. Et Cicéron, empruntant les idées et le langage des Stoïciens : « Ut enim pulchritudo corporis apta com-« positione membrorum movet oculos, et delectat hoc ipso quod « inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt; sic hoc

[1] M. Antonin. VII, 55.

[2] M. Antonin. IV, 3; V, 16; VIII, 56. Cic. *De Fin.* III, 19 : « Ex quo illud natura « consequi ut communem utilitatem nostræ « anteponamus. » Diog. Laert. VII, 123. Senec. *Ep.* 48. Apollon. Tyan. *Ep.* 66 : Οὐ γὰρ τὰ ἴδια τῶν κοινῶν, ἀλλὰ τὰ κοινὰ τῶν ἰδίων προτιμητέον.

[3] Ap. Galen. *De Hipp. et Plat. plac. Opp.* t. V, p. 159. Diog. Laert. VII, 100 : Καλὸν τὸ τελείως σύμμετρον.

Digitized by Google

« decorum quod elucet in vita movet approbationem eorum « quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dic- « torum atque factorum. — In animo opinionum judiciorum- « que æquabilitas et constantia, cum firmitate quadam et sta- « bilitate pulchritudo vocatur[1]. »

Sans doute aussi ce furent les Stoïciens qui proclamèrent d'abord cette règle placée par Horace au premier rang entre toutes les règles, que, dans un ouvrage d'art quel qu'il soit, tout doit être conséquent, tout doit être d'un bout à l'autre d'accord avec soi-même[2].

L'accord avec soi-même, la conséquence, ὁμολογία, c'est, selon les Stoïciens, comme on l'a vu plus haut, ce à quoi la raison se fait reconnaître, et c'est, comme nous venons de le voir, ce à quoi se réduit également la beauté.

La beauté ne consiste donc, suivant eux, en autre chose que dans les caractères mêmes de la raison, et c'est de la raison, cause première de tous les corps comme de toutes les âmes, qu'empruntent leur beauté, soit les mouvements et les figures des corps, soit surtout les pensées, les paroles et les actions des êtres raisonnables.

Aussi l'homme seul, entre tous les êtres animés, conçoit ce que c'est que l'ordre, la convenance, la mesure dans les paroles et dans les actions. Et dans les choses mêmes que les animaux voient aussi bien que l'homme, l'homme seul est sensible à la beauté, à la grâce, à l'accord des parties les unes avec les autres. « Nec vero illa parva vis naturæ est rationisque, « quod unum hoc animal sentit qui sit ordo, quid sit quod de-

[1] *De Off.* I, 28. Le *decorum*, qui tient de très-près au beau, consiste surtout dans l'*æquabilitas*.

[2] Horat. *Ad Pis.* init :

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.....

V. 125 :

Si quid inexpertum scenæ committis. et audes
Personam formare novam, servetur ad imum
Qualis ab incepto processerit, et sibi constet.

Digitized by Google

« ceat, in factis dictisque qui sit modus. Itaque eorum ipsorum « quæ aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudi- « nem, venustatem, convenientiam partium sentit[1]. »

Or, dans la doctrine stoïcienne, nulle cause, nul principe au-dessus de la raison. En conséquence, tandis que, dans les systèmes de Platon et d'Aristote, le beau n'est en quelque sorte que l'imitation, dans l'harmonie sensible, de quelque chose de plus excellent encore, à quoi seul appartient proprement le nom de bien, d'où il suit que la beauté d'un objet quel qu'il soit implique qu'il s'accorde, non pas seulement avec lui-même, comme le disent les Stoïciens, mais avec quelque chose de supérieur, qui est le bien; suivant les Stoïciens, au contraire, comme il n'est rien de plus excellent et de plus parfait que la raison, il n'est rien non plus de plus excellent ni de meilleur que le beau, et c'est dans la beauté que consiste le parfait bien. Καλὸν τὸ τέλειον ἀγαθόν[2]. « Honestum est per- « fectum bonum[3]. » De là vient que les Stoïciens étendent au bien des caractères que leurs devanciers, placés à un point de vue différent, avaient considérés comme propres à ce qui est beau; tel est ce caractère d'être l'objet de la louange, ἐπαινός, *laus*.

Pour les Stoïciens, comme pour Aristote, une chose digne de louange est celle qui a accompli le bien dont elle est susceptible, et qui est arrivée à la fin à laquelle la destinait sa nature. « Omnis res, dit Sénèque, cum bonum suum perfe- « cit, laudabilis est, et ad finem naturæ suæ pervenit[4]. » C'est pourquoi l'objet propre de la louange est l'ordre et conséquem-

[1] Cic. *De Off.* I, 4. *Ibid.* « Pulchritudi- « nem, constantiam, ordinem. »

[2] Diog. Laert. VII, 101, 127. Cf. Cic. *De Fin.* III, *passim*. Stob. *Ecl.* t. II, p. 90 sqq.

[3] Senec. *Epist.* 118, 120 : « Nihil est « bonum nisi quod honestum est; quod « honestum est, utique bonum. »

[4] *Epist.* 76.

Digitized by Google

ment la beauté. « Quod laudabile sit, honestum esse concedi-« tur, » dit Cicéron. Et plus loin : « Si enim omne bonum lau-« dabile est, bonum omne honestum est[1]. » Et ailleurs encore : « Honestum vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, laudabile « esse natura[2]. »

Mais de cela même il résulte, suivant Aristote, que le bien suprême étant, non pas ce qui est conforme à une fin, mais la fin elle-même, le bien suprême n'est pas ce à quoi convient la louange; dire que Dieu est digne de louange ou d'éloge, serait, dit-il, ridicule. Ce qui s'adresse au souverain bien, à la perfection de la fin dernière et absolue, c'est la vénération, *τιμή*[3]. Au contraire, selon les Stoïciens, comme il n'est pas de bien au-dessus du beau, ce qui est digne de louange et ce qui est parfaitement bien ne font qu'un.

Ce n'est pas tout; le beau, ou ce qui mérite l'éloge, n'est pas seulement le bien suprême : il est l'unique bien.

Dans la philosophie des Académiciens et des Péripatéticiens, le bien suprême, source de la félicité parfaite, est placé au-dessus de l'homme. Pour y participer autant qu'il en est capable, il faut que l'homme remplisse au préalable toutes les conditions de sa nature et qu'il en accomplisse toutes les fins.

Formé de parties diverses, tout ce qui les conduit à leurs fins le conduit à la sienne et contribue à sa félicité. Si donc le souverain bien est la vie immatérielle de la contemplation, néanmoins toutes les qualités de l'âme et même du corps, bien plus les choses extérieures par lesquelles l'âme et le corps accomplissent plus aisément leurs fins, comme la réputation ou

[1] *De Fin.* IV, 18.

[2] Cic. *De Fin.* II, 14; III, 8; IV, 18; *De Off.* I, 4. Cf. Diog. Laert. VII, 100.

[3] *Magn. Mor.* I. 2 : *Ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά·... τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμή.* Conf. 5. *Eth. Nic.* I, 12 : *Ὁ μὲν γὰρ ἔπαινος τῆς ἀρετῆς· πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης.*

Digitized by Google

les richesses, méritent toutes, à des degrés différents, le nom de biens[1].

Suivant les Stoïciens, l'homme possède, dans sa raison, dans l'ordre et la conséquence, qui en sont les caractères essentiels, le parfait bien avec la parfaite beauté; nulle autre chose ne lui est nécessaire, nulle autre ne lui est utile, nulle autre n'est donc un bien.

« Nihil est bonum nisi quod honestum est; quod honestum « est, utique bonum[2]. »

Le bon est le désirable, disent les Stoïciens; le désirable mérite d'être recherché; ce qui mérite d'être recherché est aimable; ce qui est aimable est digne d'approbation; ce qui est digne d'approbation est digne de louange; ce qui est digne de louange, c'est le beau. Rien n'est donc bon que ce qui est beau.

On accorde, disaient les adversaires des Stoïciens, que tout ce qui est bon est digne d'approbation; on accorde également que ce qui est digne de louange est beau; mais ce qu'on maintient contre eux, c'est que certaines choses, par cela seul qu'elles répondent aux fins de la nature, sont dignes d'approbation, sans pour cela mériter la louange, dont la beauté est l'objet. D'où vient que les Stoïciens prennent pour évident ce qu'il s'agit précisément de démontrer[3]?

C'est que si la bonté procédait, suivant Platon et Aristote,

[1] Voy. les traités de morale d'Aristote, le traité *De Finibus bonorum et malorum*, de Cicéron, etc.

[2] Sen. *Epist.* 71 : « Summum bonum « est quod honestum est; et quod magis ad- « mirere, solum bonum est quod honestum « est. » — Le bien dépend du beau; le beau est par soi-même. *Epist.* 78: « Bonum ex « honesto fluit, honestum ex se est. » — Senec. *De Vita beata*, 4 : « Unum bonum, « honestas; unum malum, turpitudo. » Taurus ap. Gell. *Noct. att.* XII, 5 : « Neque « aliud esse vere et simpliciter bonum nisi « honestum, aliud quidquam malum nisi « quod turpe esset. »

[3] Cic. *De Fin.* IV, 18 : « Placet igitur « tibi, Cato, cum res sumpseris non con- « cessas, ex illis efficere quod velis. »

Digitized by Google

d'un principe plus élevé que la raison, plus général, et duquel des choses même placées au-dessous de la raison recevaient encore une beauté relative, aux yeux des Stoïciens c'est à la raison seule qu'il appartient de juger et d'approuver, et c'est en elle seule qu'elle trouve, avec la mesure unique du vrai et du beau, l'unique règle de son jugement et de son approbation. Dès lors la seule chose digne d'une approbation véritable, c'est ce en quoi la raison se retrouve et se reconnaît elle-même : c'est l'ordre, la conséquence, l'harmonie, c'est-à-dire ce à quoi s'adresse la louange et qui fait la beauté. Et par conséquent il n'est pas seulement vrai que tout ce qui est beau est bon, il est vrai aussi que rien n'est bon à proprement parler que ce qui est beau.

Nul bien ni au-dessus ni au-dessous du beau. Le beau et le bien ne sont absolument qu'un.

De cette doctrine il suit que, non-seulement la richesse et la naissance, mais les fonctions mêmes, les offices de l'homme, n'ont proprement rien qu'on doive appeler bon.

Il y a, disent les Stoïciens, deux sortes de choses dans notre nature. La première, *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, prima naturæ, initia* ou *principia naturæ,* se compose de nos fonctions naturelles; la seconde, *δεύτερα κατὰ φύσιν, secunda naturæ,* consiste dans l'ordre et l'harmonie de ces fonctions; et en celle-ci seule résident notre bien et notre fin [1].

Il arrive souvent, disent les Stoïciens, que de deux personnes, dont l'une nous a envoyés et recommandés à l'autre, c'est celle-ci qui prend dans notre opinion le pas sur celle-là : de même, une fois que nos fonctions, nos *offices,* nous ont fait connaître, dans leur développement naturel, ce que c'est que l'ordre, l'harmonie, l'accord, c'est à l'accord, à l'ordre, à l'harmonie,

[1] Cic. *De Fin.* II, 11, 12; III, 5, 6; *De Off.* III, 12. Plutarch. *Adv. Stoic.* 26.

Digitized by Google

que notre estime s'attache tout entière[1]. Dans les fonctions, nous ne voyons plus que des moyens; dans la beauté que produisent l'harmonie et l'ordre, nous reconnaissons le but. Ces fonctions, par lesquelles chacun acquiert ou conserve tout ce que demandent sa nature et sa constitution, sont par cela même conformes à la raison, et elles doivent être définies : des actions dont il est toujours possible de donner une raison probable[2]. Cependant, abstraction faite de l'ordre et de l'harmonie qu'elles présentent, elles n'ont rien de beau ni par conséquent de bon; elles tiennent comme le milieu entre le bien et le mal, et c'est pourquoi les Stoïciens les appellent *moyennes* ou *indifférentes*[3].

Les fonctions composent toute la vie; la vie tout entière, considérée en elle-même, n'a donc rien ni de bon ni de mauvais. De même que, dans les corps, la qualité est le principal et non la matière, de même c'est dans la manière de vivre et non dans le vivre que consiste tout le bien ou tout le mal. Le bien, dit Zénon, c'est de vivre conforme à soi-même : ζῆν ὁμολογουμένως[4]. « Summum bonum vita sibi concors, » dit Sénèque[5]. Le caractère du sage, c'est d'être toujours le même, c'est de ne jouer durant sa vie entière qu'un même personnage.

« Magnam rem puta, dit Sénèque, unum hominem agere;

[1] Cic. *De Fin.* III, 7.

[2] Cic. *De Fin.* III, 17 : « Est autem officium, quod ita factum est, ut ejus facti « probabilis ratio reddi possit. » — La raison probable est opposée ici à la raison démonstrative et scientifique, qui n'a lieu que dans les κατορθώματα.

[3] Cic. *Acad.* I, 11. Gell. *Noct. att.* XII, 5.

[4] Cette formule fut remplacée plus tard par cette autre, qui en est une altération : vivre conformément à la nature — Stob. *Ecl.* II, 7 : Τὸ τέλος μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώων κακοδαιμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

[5] Senec. *Epist.* 89.

Digitized by Google

« præter sapientem autem, nemo unum agit [1]. — Philosophia « hoc exigit ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita « dissentiat, ut ipsa inter se vita unius, sine actionum dissen- « sione, coloris sit. — Maximum hoc est et officium sapientiæ « et indicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique « par tibi idemque sis. » De là ce précepte : « Ante omnia hoc « cura, ut constes tibi [2]. »

Une vie ainsi réglée, toujours semblable à elle-même, est pareille à une onde paisible, coulant d'un cours égal. Démocrite avait comparé la félicité au calme de la mer; les Stoïciens la comparaient volontiers au cours tranquille d'un fleuve [3].

Maintenant la source d'où procède le cours de la vie, c'est la disposition morale, disait Zénon : Ἤθος, πηγὴ βίου [4]; et la disposition morale est celle de la raison et de la volonté. Si, en effet, l'ordre règne en ces fonctions dont la vie humaine se compose, où en est le principe, sinon dans la raison qui les conçoit et la volonté qui les pratique? De la raison et de la volonté seules provient donc leur beauté. « Omne honestum vo- « luntarium est [5]. » Donc c'est de l'harmonie, c'est de la concorde de la raison et de la volonté avec elles-mêmes que le souverain bien procède; c'est dans cette harmonie et cette concorde qu'il réside avant tout : « Summum bonum in ipso judicio est et « habitu optimæ mentis. — Anima cum se disposuit, et parti- « bus suis consensit, et, ut ita dicam, concinuit, summum bo-

[1] S. Ambros. l. X, *Ep.* 82 : « Vetus dic- « tum est : adsuesce unus esse. »

[2] Sen. *Ep.* 35.

[3] Laert. VII, 88 : Εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν. Sext. Empir. *Pyrrh. hypotyp.* III, 172 : Εὐδαιμονία ἐστὶν, ὡς οἱ Στωικοί φασι, εὔροια βίου. Senec. *Ep.* 120 : « Hinc intellecta est illa beata vita, « secundo defluens cursu. » Epictet. *Man.* 13 : Θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις.

[4] Chrysippe disait de même : Τὴν διάνοιαν εἶναι λόγου πηγήν. Stob. *Florileg.* III, 66.

[5] Senec. *Epist.* 66.

Digitized by Google

« num tetigit... Quare audacter licet profitearis summum bo-« num esse animi concordiam [1]. »

En conséquence, la sagesse peut être définie ainsi : avoir toujours le même vouloir. « Quid est sapientia? Semper idem « velle et idem nolle. »

Dans la philosophie péripatéticienne, le bien suprême, la fin dernière de l'homme était une fonction supérieure à toutes nos fonctions naturelles, à la nature entière et à la raison humaine proprement dite, savoir : l'acte simple de la pensée se contemplant elle-même, acte simple duquel la raison et la nature tenaient, comme de leur cause première, l'ordre auquel elles sont assujetties. Pour les Stoïciens, rien n'étant au-dessus de la nature et de la raison qui en est la cause, le bien suprême c'est l'ordre, et, avant l'ordre lui-même, la volonté de l'ordre.

Comme il n'est pas de qualité sans matière, il n'est point d'ordre non plus sans un sujet auquel il s'applique. Le sujet de l'ordre moral où doit se trouver notre bien, c'est notre vie, ce sont les fonctions dont elle se compose. Mais c'est dans le choix seul des fonctions que consiste le bien [2]. Ce n'est donc pas l'exercice d'aucune de nos fonctions, quelle qu'elle soit, qui est la fin du choix; le choix, au contraire, est la fin pour laquelle toutes les fonctions doivent être exercées; car la fin, le bien, est de faire un choix sage [3]. Comme un archer ne se propose pas tant d'atteindre où il vise que de bien viser et d'être bon archer, comme il fait tout son possible, non pas, à vrai dire, pour toucher le but, mais bien pour faire tout son possible : « facere omnia quæ possit, » dit Cicéron, ἐνεκὰ τοῦ πάντὰ ποιήσαι παρ' αὐτόν, dit Plutarque, de même, dans notre vie,

[1] Senec. *De Vita beata*, 8. *Concinere* répond au grec συμφώνειν; dans Stobée : καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν.

[2] Senec. *Epist.* 20. Plut. *adv. Stoic.* 26.

[3] Senec. *Epist.* 92 : « Quod erit in illis « tunc bonum? Hoc unum, bene eligi ».

Digitized by Google

c'est, dit Chrysippe, la poursuite, ἔφεσις, qui est le but de l'acquisition, τεύξις, et non l'acquisition qui est le but de la poursuite; car à la poursuite seule appartiennent la raison et la sagesse[1]. Ce n'est pas un habit propre qui est un bien, dit Sénèque, mais le choix d'un habit propre; car le bien n'est pas dans la chose, mais dans le choix, lequel rend belles nos actions, non pas les choses mêmes que nous faisons. « Non est « bonum per se munda vestis, sed mundæ vestis electio; quia « non in re bonum est, sed in electione, qua actiones nostræ « honestæ sunt, non ipsa quæ aguntur[2]. »

En un mot, les éléments divers dont la vie humaine se compose sont la matière du choix de la raison; ils en sont une matière plus ou moins convenable : c'est pourquoi il y a entre eux des différences de dignité, de mérite, de prix (ἄξια, *dignitas, æstimatio, pretium*). S'il n'y en avait aucune, comme un philosophe (Ariston de Céos) l'avait dit, tout choix serait impossible, et par conséquent aussi toute vertu et toute sagesse. Il y a donc des choses conformes aux fins de la nature et d'autres qui y sont opposées; celles-là sont proches, ou avancées, par rapport au bien (προηγμένα, *producta, promota*); celles-ci sont éloignées, reculées (ἀποπροηγμένα, *remota*); les unes sont à prendre, à préférer (λητά, *sumenda, præposita, præcipua*); les autres à rejeter (*rejicienda, rejecta, rejectanea*)[3]. Dans la pre-

[1] Plutarch. *De Stoic. rep.*; Cic. *De Fin.* III, 6.

[2] Clem. Alex. *Strom.* II, p. 179 : Κλεάνθης (τέλος ἡγεῖται) τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν, κ.τ.λ. Diog. Laert. VII, 88 : Ὁ δὲ Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς, τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Cic. *de Fin.* III, 4 : « Quum enim « virtutis hoc proprium sit, earum rerum « quæ secundum naturam sint habere de- « lectum, qui omnia sic exæquaverunt ut « in utramque partem ita paria redderent « uti nulla selectione uterentur, virtutem « ipsam sustulerunt. » Senec. *Ep.* 92 : « Non « quia bona sunt, sed quia secundum na- « turam sunt, et quia bono a me judicio « sumuntur. »

[3] Cic. *de Fin.* III, 6, 16; Sext. Emp. *Pyrrh. hypot.* III, 24; Senec. *Epist.* 74.

Digitized by Google

mière classe se trouvent d'abord la santé, la richesse, la bonne renommée; dans la seconde, la misère, la maladie, le déshonneur. Mais ce qui est à préférer avant tout, ce sont les fonctions ou offices convenables à notre nature, tels que la poursuite de la vérité, l'exercice de la justice, de la bienfaisance; ce qui est à rejeter plus que toute autre chose, ce sont les actions contraires à celles-là [1].

Ce n'est pas tout : la nature même a mis entre nos fonctions le meilleur ordre et le plus juste accord. Pour bien choisir, autrement dit pour choisir de manière à demeurer toujours conforme à soi-même, on n'a qu'une chose à faire : suivre la nature, marcher dans la voie qu'elle trace [2]. Cependant, quelque conforme qu'il soit à la nature, le choix n'en est pas moins d'un ordre tout différent. Les fonctions naturelles, disent les Stoïciens, sont des actes qu'une fois accomplis la raison justifie, mais qui pourtant, tant que nous ne les accomplissons que par instinct, demeurent imparfaits. Seule, en les dirigeant au vrai but par une volonté expresse, la raison leur imprime le sceau de la perfection. La sagesse consiste à faire ce que l'instinct nous suggère, mais à le faire en vue de l'ordre [3]. Ainsi s'établit l'harmonie entre les différentes parties de notre nature; ainsi s'accorde avec elle-même notre vie tout entière. « Tunc « ergo vita sibi concors est, dit Sénèque, ubi actio non destituit « impetum. » Et ailleurs : « Ut inter impetum tuum actionem- « que conveniat, ut in omnibus istis tibi ipsi consentiat. » (*Impetus* est la traduction du grec ὁρμή.)

D'un produit de la nature, notre vie devient, par l'interven-

[1] Cic. *De Fin.* III, 19; M. Antonin. VI, 7; VII, 12, 55; IX, 74.

[2] Senec. *Epist.* 66 : « Bonum sine ra- « tione nullum est; sequitur autem ratio « naturam. Quid est ergo ratio? Naturæ imi- « tatio. Quid est summum hominis bonum? « Ex naturæ voluntate se gerere. »

[3] Cic. *De Fin.* III, 6 : « Ea (selectio) « perpetua, tum ad extremum constans « consentaneaque naturæ. »

Digitized by Google

tion de la sagesse, une œuvre d'art; et la sagesse peut être définie l'art de vivre : « ars vivendi[1]. » L'art de vivre ne consiste pas à contrarier la nature, il consiste à faire ce qu'elle souhaite, mais à le faire en vue de l'harmonie et de la beauté.

Si appropriés au but que puissent être les moyens, ils ne sont donc pas le but; si proches que soient du bien les choses préférables, elles ne sont pas le bien, et, rigoureusement parlant, n'ont rien de bon non plus que de mauvais, et il faut les ranger dans la classe si nombreuse des choses *moyennes, intermédiaires* entre le bien et le mal, ou, en d'autres termes, *indifférentes*. Le bien, c'est la préférence, c'est le choix, parce que le bien est une volonté une, et que le choix, c'est la volonté. De là il suit encore que le bien ne consiste en autre chose que dans la vertu.

En effet, la vertu d'une chose (*ἀρετή*, *virtus*) est sa perfection[2]. Chaque être, dans la nature, a sa perfection propre, et conséquemment sa vertu. L'animal, la plante, et même le bois ou la pierre, ont la leur[3]. Mais la perfection absolue, dont l'homme seul est capable, c'est la raison[4]. La raison et la vertu vraiment dignes de ce nom ne font donc qu'un; aussi la vertu doit-elle, suivant les Stoïciens, se définir, de même que la raison, par la conséquence et l'accord avec soi. La vertu, disent-ils, est une disposition toujours conforme à elle-même : *Διάθεσις ὁμολογουμένη*[5]. — *Διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ περὶ*

[1] Cic. *Acad.* II, 8 : « Sapientiam, artem « vivendi, quæ ipsa ex sese habeat constan- « tiam. » Senec. *Epist.* 29 : « Sapientia ars « est. » *Epist.* 90 : « Non dat natura virtu- « tem; ars est bonum fieri. » Stob. *Ecl.* II, p. 120; Diog. Laert. VII, 86; Sext. Empir. *Pyrr. hypotyp.* III, 25.

[2] Diog. Laert. VII, 87.

[3] Diog. Laert. VII, 90.

[4] Senec. *Epist.* 124 : « Cætera in sua na- « tura perfecta sunt, non vere perfecta a « quibus abest ratio... Non potest ergo per- « fectæ naturæ bonum in imperfecta esse « natura. » Diog. Laert. VII, 85, 94.

[5] Diog. Laert. VII, 89.

Digitized by Google

ὅλον τὸν βίον[1]. — « Virtus convenientia constat, » dit Sénèque[2]. Et ailleurs : « Perfecta virtus, æqualitas ac tenor vitæ, per om-« nia consonans sibi[3]. »

La vertu ainsi définie, son nom est évidemment la constance, *constantia*[4].

Or maintenant, quel est le principe de la constance; qu'est-ce qui fait que l'on reste, en dépit des obstacles, fidèle et conséquent à soi-même? C'est la force. Aussi était-ce à la force, ἴσχυς, qu'il fallait, suivant Cléanthe, réduire toutes les vertus[5]; Cléanthe, que sa vie laborieuse et son inébranlable courage avaient fait surnommer un second Hercule. Et enfin quel est le principe de la force elle-même? C'est, ainsi qu'on l'a vu, la tension, τόνος[6].

Comme la vigueur du corps résulte d'une tension suffisante des muscles, disaient les Stoïciens, de même ce qui fait la vigueur de l'âme, c'est une tension suffisante dans le jugement et dans l'action[7]. Aussi l'effet de la vertu est-il de donner à nos actes et à notre vie tout entière la stabilité, la solidité en quelque sorte, et comme une espèce de cohésion invincible[8].

De même que, dans l'ordre de la science, la fonction la plus haute de la raison est de confirmer par une adhésion réfléchie les témoignages des sens, et d'en former ainsi des pensées (ἔννοιαι) unies entre elles par une cohésion puissante; de même, dans l'ordre moral, la plus haute fonction de la raison et de la vertu est encore de confirmer, par le choix volontaire,

[1] Stob. *Ecl.* t. II, p. 104.
[2] *Epist.* 74.
[3] *Epist.* 31.
[4] Cic. *Acad.* II, 8.
[5] Plutarch. *de Stoic. rep.* 7.
[6] Id. *ibid.*
[7] Stob. *Ecl.* t. II, p. 110 : *Ὥσπερ ἡ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν.*
[8] Chrysipp. ap. Stob. *Serm. CIII*, 22 : *Ὅταν αἱ μέσαι πράξεις* (les καθήκοντα ou offices) *αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν, καὶ ἰδίαν πῆξίν τινα λαβῶσι.*

Digitized by Google

les suggestions de l'instinct, et, par une tension énergique et constante, de former de nos opérations et de notre vie tout entière un tout stable et solide dont rien ne puisse désormais altérer les proportions ni troubler l'harmonie.

Aussi comme, dans la physique, le mouvement rectiligne est l'effet et la preuve de la tension de l'éther; comme, dans la logique, la raison se fait connaître à sa rectitude (*ὀρθὸς λόγος*), de même, dans la morale, c'est à une rectitude inflexible qu'on reconnaît la vertu. La vertu n'est pas autre chose que la raison droite : « Virtus non aliud est quam *recta* ratio, » dit Sénèque[1]. Sa marche consiste à suivre la ligne droite, c'est-à-dire la plus courte : *Εὐθεῖαν πέραινε*, dit Marc Aurèle[2]; et ailleurs : *Κατὰ τὴν σύντομον ἀεὶ τρέχε*[3].

Enfin ce que fait la vertu en donnant aux fonctions naturelles la perfection qui leur manquait, c'est qu'elle les transforme en autant de choses *droites*, d'actes *droits* (*κατορθώματα*, *recta, recte facta*). « Perfectum officium, dit Cicéron, rectum « opinor, vocemus, quod Græci *κατόρθωμα*[4]. » Et ailleurs : « Quæ autem nos aut recte facta dicamus, si placet (illi autem « appellant *κατορθώματα*), omnes numeros virtutis continent[5]. » La vertu est une ligne droite, parce qu'elle est la force identique à la raison, au plus haut degré de tension et d'énergie, par suite parfaitement rigide et inflexible. « Recta est; flexuram « non recipit; rigida est, amplius intendi non potest[6]. »

De là il suit, en premier lieu, que la vertu n'a rien de commun avec les passions.

Dans la philosophie péripatéticienne, l'humanité étant con-

[1] *Epist.* 66.

[2] X, 11.

[3] IV, 51, 18 : *Κατὰ τὴν γραμμὴν τρέχειν ὀρθόν.*

[4] *De Off.* I, 8. M. Anton. V, 14 : *Κατορθώσεις αἱ τοιαῦται πράξεις ὀνομάζονται, τὴν ὀρθότητα τῆς ὁδοῦ σημαίνουσαι.*

[5] *De Fin.* III, 24. Cf. Stob. *Ecl.* t. II, p. 124.

[6] Senec. *Epist.* 71.

Digitized by Google

sidérée comme le produit du concours de la nature passive et irraisonnable avec le principe divin et surnaturel de l'intelligence, on reconnaissait dans l'élément passif et irraisonnable de notre constitution la matière même de la vertu; la vertu était la passion ou l'appétit irraisonnable réglé par la raison et transformé, par une répétition fréquente de l'action, en une invariable habitude. Suivant les Stoïciens, la raison étant le principe de tout, et les appétits en découlant tous, ainsi que de leur source, il n'y a point dans l'âme de mouvements véritablement passifs et simplement irraisonnables. Ce que l'on nomme une passion ne saurait être qu'un jugement de la raison sur le bien et le mal, et un mouvement volontaire. La vertu n'est qu'un jugement droit; la passion ne peut être qu'un jugement faux, qu'une aberration de la raison en discorde avec elle-même, et qu'une volonté déraisonnable et vicieuse[1].

Pour les Péripatéticiens, les passions étaient des mouvements de l'âme susceptibles d'excès en sens contraires, comme aussi du milieu auquel devait les fixer la raison. — Pour les Stoïciens, les passions ne sont que des appétits excessifs, *ὁρμαὶ πλεονάζουσαι*[2]. La vertu consistant dans l'harmonie

[1] Cic. *Acad.* I, 10 : « Perturbationes voluntarias esse putabat (sc. Zeno), opinionisque judicio suscipi. » — *Tuscul.* IV : « Omnes eas esse in nostra potestate, omnes judicio susceptas, omnes voluntarias. » *De Fin.* III, 10 : « Nulla naturæ vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis. » — Plutarch. *Utra animalia*, etc. : *Τὰ πάθη σύμπαντα κοινῶς κρίσεις φαύλας καὶ δόξας ὁμολογοῦσιν εἶναι.* Id. *De Gener. anim.* : *Τῶν φιλοσόφων οἱ μὲν τὰ πάθη λόγους ποιοῦσιν, ὡς πᾶσαν ἐπιθυμίαν καὶ λύπην καὶ ὀργὴν κρίσεις οὔσας.* — Les Stoïciens pensaient, à ce qu'il paraît, que le jugement sur le bien et le mal devient affection ou passion par une *métamorphose*, dont la rapidité fait que nous n'en avons pas conscience. Plutarch. *De Gener an. Ἔνιοι δέ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι λόγου τὸ πάθος, οὐδὲ δυοῖν διαφορὰν καὶ σλάσιν, ἀλλ' ἑνὸς λόγου τρόπην ἐπ' ἀμφότερα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξυτητι καὶ τάχει μεταβολῆς*, κ. τ. λ.

[2] Laert. VII, 110. — Cic. *Tuscul.* IV, 21 « Appetitus vehementior ». — Suivant Galien, ce serait Chrysippe qui aurait tout à fait réduit les passions à des jugements. Zénon y aurait vu des mouvements consécutifs (*ἐπιγέννηματα*) à des jugements.

Digitized by Google

avec soi-même[1], qui implique la mesure et la proportion[2], la passion et la vertu sont absolument exclusives l'une de l'autre[3]. Enfin, d'où vient l'excès qui constitue la passion? La constance propre à la vertu vient de la tension et de l'énergie de l'âme; les écarts viennent de son relâchement. C'est pour cela que, comme la raison, la vertu marche toujours en ligne droite[4]. Du relâchement naissent ces quatre passions auxquelles toutes les autres se rapportent : la joie et le désir, par lesquels l'âme s'élève et se dilate à l'excès; la tristesse et la crainte par lesquelles, se resserrant à l'excès, elle s'affaisse sur elle-même[5]. Toutes les passions ne sont donc que des mouvements de la raison, mouvements dont la rapidité ne nous laisse pas le temps de l'apercevoir, et par lesquels elle se relâche en des sens différents de sa tension naturelle[6]. Ce n'est pas que l'homme ver-

De Hipp. et Plat. plac. Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνῦναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς τοῦ λογιστικοῦ εἶναι. Ζήνων δὲ οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγινομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ λύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ τὰς πλώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη.

[1] Senec. *Epist.* 74. « Virtus enim conve-« nientia constat. »

[2] Senec. *Epist.* 66 : « Omnis in modo « est virtus; modus certa mensura est. » *Epist.* 76 : « Solum ergo bonum est ho-« nestum, cui modus est. »

[3] Senec. *Epist.* 116 : « Utrum satius sit « modicos habere affectus an nullos, sæpe « quæsitum est. Nostri expellunt, Peripa-« tetici temperant. » (Cf. *Epist.* 85.) Cicer. *Acad.* I, 11 : « Cum antiqui perturbatio-« nem animi ex homine non tollerent, na-« turaque et condolescere et concupiscere « et extimescere et efferri lætitia dicerent, « sed ea contraherent in angustumque de-« ducerent, Zeno omnibus his quasi mor-« bis voluit carere sapientem. »

[4] Galen. *De Hippocr. et Plat. plac.* IV, ap. Salmas. *ad Epict.* p. 94 : Αἰτιᾶται (sc. Χρύσιππος) τῶν πρατλομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς. — Ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς... — Καὶ ὡς κατὰ τοὺς οἱ ἐπὶ τοῦ σώματος λέγονται τόνους, ἄτονοί τε καὶ ἔντονοί ἐσμεν κατὰ τὸ νευρῶδες, καὶ ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λέγεται τόνος, ὡς εὐτονία καὶ ἀτονία.

[5] M. Antonin. V, 14 : Κατορθώσεις αἱ τοιαῦται πράξεις ὀνομάζονται, τὴν ὀρθότητα τῆς ὁδοῦ σημαίνουσαι. (Cf. IV, 18, 51; VIII, 61; XII, 1.)

[6] Diog. Laert. VII, 158 : Αἰτίας δὲ παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς. — Plutarch. *de Gen. animæ*, ap. Lips. *Manud.* p. 155 : Ἑνὸς λόγου τροπὴν ἐπ' ἀμφότερα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ ταχεῖ μεταβολῆς.

Digitized by Google

tueux, que le sage n'éprouve jamais rien d'analogue aux passions qui agitent le vulgaire. La tristesse seule lui est entièrement étrangère; la satisfaction, *χαρά, gaudium,* tient chez lui la place de la joie; la volonté, *βούλησις, voluntas,* celle du désir; la précaution, *εὐλαβεία, cautio,* celle de la crainte[1]; mais ce sont des mouvements paisibles et modérés, par lesquels la sagesse ne dément pas sa constance et ne sort point de sa voie[2]. Ce sont des mouvements qui lui obéissent, qui suivent sa loi, gardent sa mesure, et qui, par là, manifestent encore la force qui les contient. Les passions, au contraire, par leurs écarts excessifs, accusent la faiblesse[3].

Bien loin donc que la vertu ait besoin des passions, elle les ignore, et connaît seulement des mouvements égaux et réguliers que sa constance comporte et qui prouvent sa force.

En second lieu, la vertu étant complétement séparée de tout élément passif, et consistant dans la seule raison, non-seulement, ainsi que l'avait dit Aristote, on ne saurait posséder une vertu en particulier sans posséder aussi toutes les autres, mais en exercer une, c'est les exercer toutes[4]. Toutes, en effet, prudence, force, justice, tempérance, ne sont qu'une même vertu dans des circonstances différentes. C'est un même principe qui prend, selon la diversité des fonctions qu'il doit remplir dans notre vie, des figures et apparences diverses. « Multæ ejus « species sunt, quæ pro vitæ varietate et pro actionibus expli-

[1] Les Stoïciens nommaient ces trois affections *εὐπαθείαι* (Diog. Laert. VII, 115), mot que Cicéron traduit par *constantiæ*.

[2] Cic. *Tusc.* IV, 6 : « Cum ratione animus « movetur, placide atque constanter, gau- « dium dici; cum autem inaniter et effuse « exultat, lætitiam; quam ita definiunt : « sine ratione animi elationem. »

[3] Cicer. *Tuscul.* IV, 6 : « Vehementio- « rem (sc. appetitum) eum volunt esse qui « longius discesserit a naturæ constantia. » *De Off.* I, 29 : « Nam qui appetitus lon- « gius evagantur, et tanquam exultantes sive « cupiendo sive fugiendo, non satis a ra- « tione retinentur, hi sine dubio finem et « modum transeunt. »

[4] Diog. Laert. VII, 125; Plutarch. *De Stoic. rep.* 7; Cicer. *Tuscul.* II, 14.

Digitized by Google

« cantur. In alias atque alias qualitates convertitur, ad rerum « quas actura est habitum figurata[1]. » Bien plus, la tension qui constitue la vertu étant toujours portée au degré le plus élevé, comme le prouve la rectitude parfaite, propre aux actions vertueuses, il ne peut y avoir, dans la vertu, des degrés différents. Rien, en effet, n'est plus droit que le droit, plus parfait que le parfait. « Nihil invenies rectius recto, non magis « quam verius vero, quam temperato temperatius. . . . . Quid « accedere perfecto potest? Nihil. — Ratio rationi par est, sicut « rectum recto; ergo et virtus, quæ non aliud est quam recta « ratio. — Omnes virtutes rectæ sunt : si rectæ sunt, et pares « sunt. Qualis ratio est, tales et actiones sunt : ergo omnes pares « sunt[2]. »

D'où il suit encore que les actions vertueuses sont toutes égales entre elles, et enfin que tous ceux qui les accomplissent, c'est-à-dire tous les sages, sont égaux. De même, la vertu étant une en degré aussi bien qu'en nature, quiconque n'a pas toutes les vertus a tous les vices; quiconque ne possède pas, dans toute leur plénitude, la raison et la science, ne sait rien et est absolument insensé; tous les vices sont égaux; toutes les mauvaises actions sont égales[3]. Toutes les courbes, en effet, quelle que soit leur forme, si près ou si loin qu'elles soient d'être des droites, sont également des courbes; soit que l'on se trouve à cent stades du but ou à un seul, on est également hors d'état d'y toucher; soit qu'on se trouve, sous l'eau, à cent coudées de la surface, ou à une seule, on se noie également. De même, ceux qui ne possèdent pas la science et la vertu parfaites, étant

[1] Senec. *Epist.* 66.

[2] Senec. *Epist.* 65. Cic. *Parad.* 3 : Etenim si bene facta recte facta sunt et « nihil recto rectius, certe ne bono quidem melius quidquam inveniri potest. »

[3] Diog. Laert. VII, 124; Senec. *De Benef.* IV, 26-27; V, 15.

Digitized by Google

par cela même privés de toute vertu et de toute science, sont tous pareillement insensés, vicieux, et, par conséquent, misérables[1].

D'autre part, le sage est incapable d'erreur et d'opinion, et, par suite, de passion[2]. Il possède toute science, et rien ne lui est caché. Les arts mêmes qui semblent n'avoir que peu de rapport avec la sagesse, il les possède seul; car seul il en possède, dans la droite raison, le principe et la source première. Non-seulement il est le seul magistrat, le seul prêtre, le seul juge, le seul orateur, le seul capitaine : il est aussi le seul poëte, le seul musicien, le seul grammairien; bien plus, le seul tailleur et le seul cordonnier; en un mot, il est le seul artiste et ouvrier en quelque genre que ce soit; il l'est, ou, ce qui revient au même, il peut l'être[3] :

Sapiens operis sic optimus omnis
Est opifex solus.

Non-seulement il sait tout; mais encore, possédant ce à quoi toute chose doit servir, tout lui appartient[4] : celui-là seul, en effet, a droit aux choses, qui sait en faire l'usage auquel elles sont propres; seul donc le sage est riche, seul il est maître, seul il est roi.

Le sage sait tout, parce qu'en sa raison il possède la raison de toutes choses; rien ne lui arrive donc qu'il n'ait prévu. Et comme cette raison, par laquelle tout s'exprime, c'est la volonté aussi par laquelle tout se fait, tout ce qui lui arrive il le veut, autant qu'il le prévoit; seul donc de tous les hommes il ne fait que ce qu'il veut, et seul, par conséquent, il est libre[5].

[1] Diog. Laert. VII, 121.
[2] *Ibid.* 117.
[3] Stob. *Ecl.* t. II, p. 120.
[4] Diog. Laert. VII, 125.
[5] *Acad.* II, XV.

Digitized by Google

Enfin, à ces priviléges que possède le sage, il joint celui-ci encore, que rien au monde ne peut les lui enlever. Suivant Aristote, la vertu et la sagesse de l'homme consistant dans l'assujettissement de ce qu'il y a en nous de passif au principe divin, une maladie telle que la mélancolie ou le délire pouvait, en portant le désordre dans notre nature, nous faire perdre notre vertu et notre sagesse. Selon les Stoïciens, la sagesse consistant tout entière dans la rectitude de la raison, qui est l'homme même, et la droite raison n'ayant rien de passif, il ne se peut, lorsqu'une fois l'homme est en possession de la sagesse, qu'un accident quel qu'il soit la lui enlève. Le délire, la mélancolie, l'ivresse, peuvent troubler ses sens et son imagination, lui causer des visions étranges; sa raison demeure entière, sa sagesse reste hors de toute atteinte[1].

En un mot, cette parfaite impassibilité qu'Aristote et Théophraste, et, avant eux, Pythagore et Platon, attribuaient à la seule intelligence divine, exempte de toute matière, la raison la possède suivant le Stoïcisme, parce que la raison consiste dans la tension la plus énergique de cet esprit de feu duquel vient toute force, contre lequel rien n'est fort, et que rien ne saurait ébranler.

Or la raison, c'est l'homme; et, par conséquent, l'homme sage, en qui la raison atteint sa perfection, jouit, à l'égal du Dieu de Pythagore, de Platon ou d'Aristote, d'une absolue impassibilité[2].

Enfin, cette raison dans laquelle l'homme possède le suprême bien, c'est en même temps le principe de tout le reste

[1] Senec. *Epist.* 50, 83; *De Const. sap.* 3. S. Augustin. *De Civ. Dei*, IX, 4 : « Accidunt (sc. perturbationes) animo sapientis, salva serenitate sapientiæ. » — Que Chrysippe accordât, comme le dit Diogène de Laerte, que l'ivresse ou la mélancolie pouvait faire perdre la sagesse, c'est ce qui n'est guère croyable.

[2] Cicer. *Acad.* I, 11; Senec. *Epist.* 85, 116.

Digitized by Google

de son être. On a vu que la force qui produit la cohésion du corps, l'*habitude*, ἕξις, s'explique par la force supérieure que la vie végétative manifeste, c'est-à-dire par la nature; la nature, à son tour, par la force supérieure encore qui fait la sensation et la locomotion, ou par l'âme; l'âme, enfin, par le principe de l'intelligence et de la volonté, ou par la raison. Non-seulement les sensations et les désirs, qui constituent la vie animale, mais les impressions mêmes et les tendances obscures de la vie végétative, bien plus, les simples forces de cohésion et de résistance, ne sont au fond que des jugements et des volontés, émanations du principe dirigeant. Le principe dirigeant est donc le germe, la véritable raison séminale dont tout sort et se développe[1]. Il est au centre de l'homme, comme l'araignée est au milieu de la toile qu'elle a tirée d'elle-même et qui lui transmet les impressions du dehors[2]; il rayonne, il s'épand dans les organes divers, ainsi que le polype dans ses bras[3]. Par les facultés ou les puissances qui émanent de lui, ou plutôt qui ne sont qu'une extension de lui-même[4], il embrasse la nature tout entière; et en même temps, dans la conscience de la tension intelligente et volontaire qui en est le principe, il possède, sans que rien puisse l'en priver jamais, la perfection et la félicité inaltérables.

Cependant, au delà de la nature humaine, il est une nature supérieure encore; l'univers et l'homme même le démontrent.

[1] Sext. Empir. *Adv. Math.* IX, 102 : *Καὶ πᾶσαι αἱ ἐπὶ τὰ μέρη τοῦ ὅλου ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ ἀποστέλλονται, ὥστε πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν περὶ τὸ μέρος οὖσαν καὶ περὶ τὸ ὅλον εἶναι, διὰ τὸ ἀπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ ἡγεμονικοῦ διαδίδοσθαι.* Sur la *διάδοσις*, voy. Plotin. *Ennead.* IV, IX, 2; cf. Salmas. *Ad Epict.* p. 282; Ptolem. *De Judic. facult.* passim.

[2] Chrysipp. ap. Chalcid. *in Tim.* p. 308.

[3] Plutarch. *De Plac. phil.* IV, 4, 21.

[4] Iambl. ap. Stob. *Ecl.* t. I, p. 52 : *Πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν ὄντα διατείνειν ἄλλα εἰς ἄλλα.*

Digitized by Google

D'abord, suivant les Stoïciens, le monde forme un ensemble où tous les phénomènes sont liés les uns aux autres d'une manière nécessaire. En effet, toute action étant un mouvement, et tout mouvement exigeant une cause qui en rende raison, tous les événements qui se produisent, y compris les libres résolutions de la volonté, sont les effets d'événements antérieurs; les phénomènes de tout genre dont se compose l'univers forment donc une chaîne de causes non interrompues, dont chaque anneau a sa place déterminée par la nécessité. — « Caussa pendet ex « caussa; privata ac publica longus ordo rerum trahit [1]. »

Ainsi, tandis que l'Aristotélisme reconnaît une première action antérieure au mouvement, qui ne suppose nulle cause antécédente; tandis que, dans l'Épicurisme on imagine, pour échapper à la fatalité naturelle, l'exception incompréhensible de la déclinaison des atomes, selon la doctrine stoïcienne rien n'est au-dessous et rien n'est en dehors de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets naturels[2]. C'est le Destin de la religion hellénique identifiée par la philosophie avec la nature [3].

C'était une croyance universelle que tout était soumis à la loi du Destin, tout, jusqu'aux dieux eux-mêmes[4]; c'est aussi un dogme de la philosophie stoïcienne[5]. Mais, à la croyance com-

[1] Senec. *De Provid.* 5. *Epist.* 77 : « Series « invicta et nulla mutabilis ope illigat et « trahit cuncta. » Conf. *Quæst nat.* II, 36. Laert. VII, 149 : Αἰτία τῶν ὄντων εἱρομένη. Sen. *De Benef.* V, 7 : « Series causa- « rum implexa. » Tacit. *Annal.* VI, 22.

[2] Chrysipp. ap. A. Gell. VI, 2 : Εἱμαρμένην εἶναι φυσικὴν σύνταξιν τῶν ὅλων, ἐξ ἀϊδίου, τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἑπακολουθούντων, ἀμεταβόλου καὶ ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς.

[3] S. August. *De Civ. Dei*, V, 8 : « Omnium « connexionem seriemque caussarum, qua « fit omne quod fit, fati nomine appellant. » Gell. VI, 2 : « Quanquam ita sit, inquit « Chrysippus, ut ratione quadam principali « necessario juncta atque connexa fato sint « omnia. »

[4] Philemon :

Δοῦλοι βασιλεῶν εἰσὶν οἱ βασιλεῖς θεῶν,
Ὁ θεὸς ἀνάγκης.

[5] Sen. *De Provid.* 5. « Eadem necessitas « et deos alligat; irrevocabilis divina pa- « riter atque humana cursus vehit. »

Digitized by Google

mune, elle ajoute, en premier lieu, que le Destin consiste dans l'enchaînement des causes et des effets naturels; en second lieu, que, bien que ces causes et ces effets soient déterminés les uns par les autres avec une nécessité irrésistible, cependant c'est une volonté directrice, c'est une raison qui, à l'avance, a marqué le but où tend toute la suite des faits, et par conséquent a réglé cette suite même[1].

Dans chaque être, les diverses parties, liées les unes aux autres, les phénomènes divers, régulièrement enchaînés, manifestent l'unité de leur cause; cette cause est la raison séminale, dont les parties et les fonctions différentes de l'être ne sont que le développement, et en laquelle elles étaient toutes préordonnées et préconçues.

Or, entre tous les êtres qui composent l'univers, il existe, comme entre les parties de chacun d'eux, une connexion et un accord évidents. Les choses mêmes, qui, si on les considère à part, ne semblent que des accidents et des désordres, trouvent dans l'ensemble leur raison et leur justification. Les contraires s'entr'aident; le mal même sert au bien[2].

Telle est l'unité du grand tout qui forme le monde[3], que chaque partie se ressent plus ou moins de ce qui arrive aux autres. C'est ce qui fait du monde un tout sympathique à lui-même, *σύμπαθες ἑαυτῷ*, comme l'est tout corps vivant, et c'est la preuve qu'il vit, en effet, et qu'il a une âme[4]. Tels sont

[1] Laert. VII, 149 : *Εἱμαρμένη... λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* Manil. *Astron.* I :

Sed nihil in tota magis est mirabile mole
Quam ratio, et certis quod legibus omnia parent.

[2] Cleanth. ap. Stob. *Ecl.* t. I, p. 32; Plutarch. *Adv. Stoic.* 13, 14; *De Stoic. rep.* 21, 35, 36, 44; Gell. *Noct. att.* VI, 1. Voy. J. Lips. *Physiol. st.* I, 13-15.

[3] Cic. *Acad.* I, 8 : « E quibus (sc. qua« libus) in omni natura cohærente et con« tinua eum omnibus suis partibus effec« tum esse mundum. »

[4] Alex. Aphrod. *De Mixt.* p. 142 : *Ἡνῶσθαι μὲν... τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύμα-*

Digitized by Google

l'accord et l'harmonie de tant de parties diverses et innombrables, qu'évidemment la beauté est la principale fin en vue de laquelle le monde est ordonné[1], et c'est la preuve que le fond de l'âme qui l'anime est la raison[2], dont l'essence est cette harmonie avec soi et cette conséquence dans lesquelles consiste la beauté.

Comme les destinées de chaque être sont préordonnées dans la raison séminale particulière dont il est l'expansion, de même les destinées de l'univers entier sont ordonnées à l'avance et de tout temps dans la raison séminale universelle[3], qui, par conséquent, doit s'appeler l'universelle providence, προνοια[4]. Cette âme de l'univers, cette raison séminale où toutes les causes sont comprises, cette cause de toutes les causes, ce Destin invincible, et en même temps cette Providence vigilante, c'est Dieu.

Le monde, suivant les Stoïciens, est un être animé, un animal, à proprement parler[5]. La cause qui le meut est donc une âme; mais il n'est aucun être que le monde ne surpasse de beaucoup, non-seulement en grandeur, mais en ordre et en beauté : il n'est point d'âme que ne surpasse de beaucoup l'âme du monde. La cause de laquelle proviennent toutes les autres causes leur est nécessairement supérieure.

La cause, chez les êtres les plus parfaits de l'univers, est un feu subtil qui est plein d'art. Dieu, cause du monde entier, est donc l'éther le plus subtil et le plus rare, le feu céleste au degré

τός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὑτῷ. Sext. Empir. *Adv. Math.* IX, 78.

[1] Cic. *De Nat. Deor.* II, 22.

[2] Diog. Laert. VII, 139; Cicer. *De Nat. Deor.* II, 11.

[3] Diog. Laert. VII, 136; Plutarch. *De Pluc. phil.* I, 7 : Ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους. Stob. *Ecl.* t. I, p. 372.

[4] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 22.

[5] Voy. J. Lips. *Physiol. st.* II, 10.

Digitized by Google

le plus élevé de tension, le feu artiste ou savant par excellence[1], par cela même l'âme la plus parfaite, le principe dirigeant le plus sage, la plus droite et la plus infaillible raison. Le dieu de Zénon n'est pas, comme celui d'Aristote, un principe séparé de la matière, en dehors de toute la nature, exempt du mouvement dont elle est animée, et n'agissant sur elle que par le désir dont il la remplit[2]. Loin de là, il a, comme toute cause, sa matière avec laquelle il est étroitement uni; cette matière est le monde[3]. Dieu circule dans le monde, disaient les Stoïciens, comme le miel court dans les cellules d'un rayon[4]; il pénètre le monde dans toutes ses profondeurs, et en même temps il en embrasse l'immense contour; il l'occupe par le dedans et le dehors : « Intra et extra tenet[5]; » il en remplit, par sa tension, l'étendue tout entière : « divinus spiritus per om- « nia intensus. » Et c'est en s'y mouvant lui-même qu'il le meut. Bien plus, Dieu peut être appelé le monde même et la nature; car, de même que chaque être n'est que le développement de sa raison séminale, de même le monde entier est un développement de Dieu[6].

Quatre éléments composent tous les êtres : le feu, dont l'éther est la partie subtile, l'air, l'eau et la terre. Ces éléments ne diffèrent que par des degrés différents de tension et de ra-

[1] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 22 : « Ipsius « vero mundi qui omnia complexu suo « coercet et continet, natura non artifi- « ciosa solum sed plane artifex ab eodem « Zenone dicitur. »

[2] Simplic. *In Arist. Categ.* ὁ fol. 3 b : *Τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως οὐ τηροῦσιν ἀκίνητον, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ.* Stob. *Ecl. phys.* t. I, p. 339 : *Οἱ Στωικοὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡρίσαντο κινητόν.*

[3] Senec. *Cons. ad Helv.* 8.

[4] Tertull. *De An.* 44 : « Stoici enim vo- « lunt Deum sic per materiam decucurrisse, « quomodo mel per favos. »

[5] Senec. *Quest. nat.* præf.

[6] Senec. *De Benef.* IV, 7 : Quid enim « aliud est natura quam Deus et divina ra- « tio toti mundo et partibus ejus inserta. » Id. *Quæst. nat.* II, 45 : « Vis Deum natu- « ram vocare? Non peccabis. Est enim ex « quo nata sunt omnia. » Diog. Laert. VII, 148.

Digitized by Google

reté; car la chaleur ou le froid, qui augmentent ou diminuent la tension, changent la terre en eau, l'eau en air, l'air en éther, ou réciproquement l'éther en air, l'air en eau et l'eau en terre[1]. Les éléments ne sont donc que les degrés divers de tension d'une seule et même substance. Ce qui n'est pas l'éther même n'est encore que l'éther plus ou moins détendu. Pour que le monde naisse, il suffit donc que l'élément divin se relâche en partie[2] de sa tension essentielle; pour que le monde se résolve dans l'élément divin, il suffit que l'élément divin reprenne tout entier sa tension.

Au commencement il n'y a rien que l'éther pur, occupant à lui seul l'étendue tout entière. Il se détend dans sa partie centrale, et cette partie, se condensant, se convertit en air; l'air, à son tour, se détendant encore, devient de l'eau. La nature alors est une masse liquide au sein d'une sphère de feu. Dans cette masse est caché l'espoir du monde futur[3]. C'est cette mer primitive qu'Héraclite nommait la semence de l'univers[4].

Bientôt, en effet, sous l'influence de la chaleur du ciel et de la tension que la chaleur produit, une partie de l'eau se dilate en vapeurs, puis en air; une autre se solidifie et constitue la terre.

[1] Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 41 : Δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ τρέπεται. Diog. Laert. VII, 136, 142; Cornut. c. XVII; Stob. *Ecl.* t. I, p. 372, 446. Lucret. l. I :

Et primum faciunt ignem se vertere in auras
Aeris, hinc imbrem gigni, terramque creari
Ex imbri, retroque a terra cuncta reverti,
Humorem primum, post aera, deinde calorem;
Nec cessare hæc inter se mutare, meare
De cœlo ad terram, de terra ad sidera mundi.

[2] C'est une partie seulement de la divinité qui devient l'âme du monde et y habite. Diog. Laert. VII, 147 : Εἶναι δὲ τὸν μὲν (sc. θεὸν) δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων.

[3] Senec. *Quæst. nat.* III, 13 : « Hunc « (sc. ignem) considere, et nihil relinqui « aliud in rerum natura, igne resuncto, « quam humorem : in hoc futuri mundi « spem latere. »

[4] Clem. Alex. *Strom.* V, p. 599 C.

Digitized by Google

Les éléments ainsi formés, de leur mélange et de leurs actions réciproques résultent nécessairement, sous l'action dirigeante de l'élément supérieur, tous les différents êtres, les plantes, les animaux, l'homme lui-même[1]; mais, sous l'influence incessante de l'éther, l'eau se convertit de plus en plus en air; l'air se raréfie et se subtilise; les astres s'en nourrissent et s'en accroissent. Devenus plus grands et plus puissants, ils consument peu à peu, après l'air et l'eau, la terre elle-même. Enfin, la partie la plus pure du feu absorbe à leur tour tous les astres[2].

Le commencement du monde a été l'eau; le feu en est la fin. « Ita ignis exitus mundi est, humor primordium[3]. » De même que chaque année a son hiver, où domine le principe humide; son été, où règne la chaleur, de même chacune de ces grandes années, que ferme et rouvre le retour des astres sous les mêmes signes, a deux grandes époques, l'une de déluge et l'autre d'embrasement; au commencement de chacune des périodes que remplit la durée entière d'un monde, se trouve toujours la submersion universelle, κατακλύσμος, et à la fin, l'universelle conflagration, ἐκπύρωσις[4].

Cependant, l'éther, qui a tout consumé, se détend de nouveau; de nouveau il donne naissance, en se condensant, aux éléments inférieurs. Tout recommence comme auparavant, en vertu de la même nécessité, par conséquent de la même ma-

[1] Chrysipp. ap. Plutarch. *De Stoic. rep.* 38, 41; Stob. *Ecl.* t. I, p. 446.

[2] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 46; Plin. *Hist. nat.* II, 9, 68. C'était une opinion commune dans l'antiquité, que les astres se nourrissaient des vapeurs du monde sublunaire. (Voy. J. Lips. *Physiol. stoic.* II, 14; Jac. Thomas. *De Exustione mundi stoica,* V, 11; Bayle, *Pensées diverses,* II, 128.) Aristote ne partageait pas cette opinion, et croyait le ciel immuable.

[3] Senec. *Quest. nat.* III, 113.

[4] Diog. Laert. VII, 134. Cicer. *De Nat. Deor.* II, 46. Voy. Lips. *Physiol. stoic.* II, 22-23, et surtout J. Thomas. *De Exustione mundi stoica,* II, p. 160.

Digitized by Google

nière, dans le même ordre, dans des temps égaux. A la conflagration succèdent la restauration, ἀποκατάστασις, la régénération, παλιγγενεσία[1]. Tout ce qui a été reparaît sans aucune exception, sans aucune différence, pour disparaître encore et reparaître de nouveau, et ainsi à l'infini. Socrate a été, Socrate sera encore une infinité de fois, conversant avec les mêmes interlocuteurs, disant à la même place, en des instants pareils, les mêmes choses[2].

Ainsi se suivent et se répètent les époques du monde; ainsi va se mouvant, en un cercle éternel, la chaîne sans fin des destinées[3].

La croyance à un retour perpétuel de périodes semblables terminées par une conflagration générale avait été celle de l'antiquité presque entière; dans la Chaldée, dans l'Égypte, dans la Grèce, un même symbole en avait été partout l'expression : le phénix renaissant éternellement de lui-même[4]. Cette antique et universelle croyance, la physique stoïcienne vient encore la confirmer en l'expliquant.

Les périodes uniformes de l'éternelle destinée, ce mouvement alternatif qui se répète sans fin de la circonférence du monde à son centre et de son centre à sa circonférence, et qu'en conséquence Héraclite avait appelé la descente, κάθοδος, et l'ascension, ἄνοδος; ce double et fatal mouvement qui fait la vie du monde, comme il fait, ainsi qu'on l'a vu plus haut, celle

[1] Basil. *Homil.* 3 *in Hexaem.*; Nemes. *De Nat. hom.* 38; Numen. ap. Euseb. *Præp. evang.* XV, 16. Voy. Burnet, *Tellar. theor. sacra*, IV, 5, et Gataker, *ad M. Antonin.* XI, 1.

[2] S. August. *De Civ. Dei*, XII, 13.

[3] M. Anton. IX, 28 : Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα. Platon avait dit : Ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ. Senec. *Epist.* 24 : « Omnia transeunt ut revertantur. » Tacit. *Annal.* III, 55 : « Rebus cunctis inest quidam velut orbis. »

[4] Voy. la dissertation de J. Thomasius, intitulée *Phœnix*.

Digitized by Google

de chaque être en particulier, ce n'est autre chose, suivant les Stoïciens, que la tension et la rémission alternatives de la nature divine.

Ainsi tout naît de Dieu, par une simple métamorphose de sa substance.

Par le relâchement de sa tension, il prend toutes les formes les unes après les autres, il s'assimile, il se fait tout en tout[1]. De là tous ces dieux différents qu'honore la religion populaire, dénominations différentes d'une même divinité, selon les différentes régions qu'elle occupe et les puissances qu'elle y déploie; cause de toute vie, on l'appelle Zeus (de ζῆν); présente dans l'éther, on la nomme Athéné; dans le feu, Héphestus; dans l'air, Héra; dans l'eau, Posidon; dans la terre, Déméter ou Cybèle[2]; dans chaque partie et chaque lieu de l'univers, et dans chaque homme enfin, démon ou génie, δαίμων, *genius*[3].

C'est l'explication de la religion par la nature; c'est la théologie physique, théologie des philosophes, contenant tout ce qu'ont de vrai les deux autres sortes de théologies, la théologie mythique, qui est l'ouvrage des poëtes, la théologie politique ou civile, qui est celui des législateurs.

De la nature, Dieu revient-il à lui en reprenant tout entière sa tension originelle? Tous les dieux disparaissent, avec toutes les formes particulières d'existence. Jupiter même n'est plus; tout se réduit à l'éther, tout rentre au sein de la providence, toute multiplicité redevient unité[4].

Mais, réduite à elle-même, l'unité divine n'est pas pour cela,

[1] Posidon. apud Stob. *Ecl.* tome I, page 58 : Θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες, οὐκ ἔχον μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ἃ βούλεται, καὶ ἐξομοιούμενον πᾶσι.

[2] Plutarch. *De Plac. phil.* I, 7; Diog. Laert. VII, 147; Cicer. *De Nat. Deor.* II, 24 sqq.; Senec. *De Benef.* IV, 8; Cornutus, *De Nat. Deor.* passim.

[3] Voy. Lips. *Physiol. stoic.* I, 19.

[4] Plutarch. *De Stoic. rep.* 39; *Adv. Stoic.* 13, 36; Cleanth. ap. Stob. t. I, p. 374 : Ἐξ

Digitized by Google

dans le système des Stoïciens, cette unité indivisible et parfaitement simple de l'intelligence pure, telle que la concevaient les Platon et les Aristote. Pour les Stoïciens, l'intelligence divine a, comme toute qualité, sa matière, dont elle n'est pas séparable; l'étendue, la quantité lui est nécessaire et essentielle, et c'est pourquoi elle ne consiste point dans un acte immobile, tel que l'avait compris l'auteur de la Métaphysique, c'est-à-dire l'acte par lequel la pensée, une et indivisible, se contemple elle-même, mais bien dans le mouvement et la tension successifs et multiples. L'intelligence divine, comme les Stoïciens se la représentent, n'est donc toujours, ainsi que celle de l'homme, rien de plus que la raison, la raison qui raisonne et discourt, *λόγος, λογισμός.*

Seulement, chez l'homme, la raison ne parcourt qu'une sphère plus ou moins limitée : l'éternel objet de la raison divine, l'objet de ses soins, lorsqu'elle se meut au sein du monde, l'objet de ses méditations solitaires, lorsque du monde elle revient à elle-même et se réduit à sa seule Providence, c'est la chaîne tout entière, l'immense chaîne de la destinée universelle.

Si telle est la nature divine, nul doute qu'elle ne l'emporte sur la nature humaine en pouvoir et en durée. Mais la durée, le pouvoir, selon les Stoïciens, sont des choses indifférentes[1]; la perfection intellectuelle et morale est le seul bien, la seule chose digne de louange et d'estime.

Dieu sait tout; mais le sage, possédant le principe même et la mesure du savoir, possède tout savoir digne de ce nom.

ἑνός τε πάντα γίγνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι.

[1] Cicer. *De Nat. Deor.* II, 61 : « E quibus vita beata existit par et similis Deorum; nulla alia re nisi immortalitate, quæ nihil ad bene vivendum pertinet cedens cælestibus. » Senec. *Epist.* 73.

Digitized by Google

Dieu fait tout; mais le sage, en voulant ce que Dieu veut, devient l'auteur de tout; il est vrai que toutes ses volontés sont l'effet nécessaire de causes antécédentes; mais n'en est-il pas de même des volontés divines?

Tout cède au destin : il dépend de nous seulement de résister ou de consentir. « Volentem ducunt fata, nolentem tra-« hunt. » En consentant, le sage s'identifie avec la loi divine; rien ne lui arrive, rien n'arrive dans le monde entier qu'il ne le veuille comme Dieu même. Ne faisant qu'un par sa volonté réfléchie avec la volonté qui fait tout, il partage avec elle l'empire de l'univers. Dès lors il n'est rien, ou presque rien, par où le sage le cède à la Divinité.

Jupiter, disait le philosophe Sextus, a plus de choses à donner que l'homme de bien; mais de deux personnes de bien, la plus riche n'est pas pour cela la meilleure; de deux hommes qui sauraient également bien diriger le gouvernail, on ne considérera pas comme le plus habile celui qui aura le navire le plus grand et le plus beau. Quel avantage Jupiter a-t-il sur l'homme de bien, ajoute Sénèque? Qu'il est bon plus longtemps? Le sage ne s'estime pas de moindre valeur, parce que ses vertus sont renfermées dans un plus court espace. Comme de deux sages, celui qui est mort plus vieux n'est pas mort pour cela plus heureux que celui dont la vertu a été circonscrite dans un moindre nombre d'années, Dieu ne l'emporte pas sur le sage en félicité, parce qu'il l'emporte en durée; on n'est pas plus vertueux pour l'être plus longtemps. Le sage marche donc l'égal de Dieu même, parce qu'il possède comme Dieu la raison en sa perfection, et que la raison, c'est tout[2].

[1] Senec. *De Const. sap.* 8 : « Sapiens au-« tem vicinus proximusque Diis consentit, « excepta mortalitate similis Deo. »

[2] Senec. (ap. Gatak. *Ad M. Anton.* p. 65) : « Dedit (natura) tibi illa, quæ si non de-« serueris, par Deo surges. »

Digitized by Google

Opposée aux systèmes tels que celui d'Épicure, qui, pour échapper à ces raisons mystérieuses des choses qu'invoquait la superstition, renonce, en expliquant tout par le hasard, à la raison elle-même, la philosophie stoïcienne n'est pas moins contraire à ces autres doctrines, telles que celles de Platon et d'Aristote, qui reconnaissent comme la dernière raison des choses, d'une part un élément inférieur qui échappe, par son néant, à la raison, et de l'autre, un principe qui, par son intelligibilité même, dépasse ce qui s'appelle, à proprement parler, la raison et le raisonnement.

Pour les Stoïciens, une matière que la raison pénètre pour ainsi dire jusqu'au fond de son être, une raison qui reste toujours sujette aux conditions de la matière, tels sont les deux principes inséparables qui composent tout ce qui est. Plus de nature inférieure que son imperfection nous dérobe, et plus d'intelligence surhumaine. Tout revient à des états ou des degrés différents de ce qui est notre conscience même, et que nous comprenons le mieux, de ce qui est proprement l'homme[1], de la raison et de la volonté.

De là toute la constitution des doctrines stoïciennes, et enfin cette théorie de la sagesse, qui en forme comme le couronnement.

Les Péripatéticiens, attribuant à toutes les parties de la nature un caractère spécial et une valeur propre, ne négligeaient, en conséquence, aucune des branches de la science ou de l'art. De même qu'ils évitaient, dans leurs manières et dans leurs vêtements, toute affectation de rigorisme et de singularité, de même ils joignaient volontiers à la philosophie l'éloquence, maîtresse de la vie publique et politique. Au contraire, dédaignant tout ce qui est l'objet de l'opinion, tout ce qui n'est

[1] Senec. *Epist.* 76 : « Quid in homine proprium ? Ratio. »

Digitized by Google

susceptible que de probabilité et non d'une certitude rigoureuse, les Stoïciens demeuraient étrangers à cet art de l'invention qu'on nomme la *topique*, et d'où l'éloquence tire toutes ses ressources; affectant une élocution simple comme leur manière de vivre et comme leur costume, ils ne connaissaient, dit Cicéron, que la *critique*, cet art du jugement d'où procède l'art de raisonner, ou, selon l'expression stoïcienne, la dialectique [1]. De là une élocution concise à l'excès, un raisonnement sec et subtil, procédant uniquement par le syllogisme et le sorite. De là aussi une rigueur extrême de déductions, un étroit enchaînement de conséquences; de là enfin la trame serrée, le tissu indissoluble que formait leur système. « Mirabilis est apud illos « contextus rerum, dit Cicéron; respondent extrema primis, « media utrisque, omnia omnibus [2]. »

Tout était lié dans la philosophie des Stoïciens, comme étaient liés, suivant eux, tous les événements, anneaux successifs de la chaîne du Destin, et comme devaient être liés les uns aux autres les actes d'une vie sage [3]; tout enfin portait ce caractère de la constance ou de la conformité exacte avec soi,

[1] Cicer. *De Fin.* IV, 4 : « Quumque duæ « sint artes quibus perfecte ratio et oratio « compleatur, una inveniendi, altera dis- « serendi, hanc posteriorem et Stoici et « Peripatetici, priorem autem illi egregie « tradiderunt, hi omnino ne attigerunt « quidem. » *Top.* init. « Quum omnis ratio « diligens disserendi duas habeat partes, « unam inveniendi, alteram judicandi, « utriusque princeps, ut mihi quidem vi- « detur, Aristoteles fuit, Stoici autem in « altera elaboraverunt, etc. Judicandi enim « vias diligenter persecuti sunt, ea scien- « tia quam dialecticen appellant; inve- « niendi vero artem, quæ *topice* dicitur, « quæque ad usum potior erat, et ordine « naturæ certe prior, totam reliquerunt. »

[2] Cicer. *De Fin.* V, 28.

[3] Cic. *De Fin.* III, 22 : « Admirabi- « lis compositio disciplinæ, incredibilis- « que rerum ..... ordo..... Quid enim « aut in natura, qua nihil est aptius, « nihil descriptius, aut in operibus manu « factis tam compositum tamque compac- « tum et coagmentatum inveniri potest? « Quid posterius priori non convenit? « Quid sequitur quod non respondeat su- « periori? Quid non sic aliud ex alio nec- « titur ut non, si unam litteram moveris, « labent omnia? »

Digitized by Google

par lequel ils définissaient la raison, et qu'imprimait elle-même, suivant eux, à la raison, l'énergie de cette tension ou de cet effort qui en était le principe. Tout portait ce caractère dans leur philosophie, parce que tout y revenait à la seule raison, que tout s'y réduisait à des applications différentes de la force rationnelle.

Dans la logique, toute connaissance est ramenée, par les Stoïciens, à la compréhension, opération volontaire de la raison, et toute certitude renfermée dans la certitude propre à ses démonstrations. Hors de là, rien qu'opinion vaine et qu'erreurs indignes de la sagesse.

Dans la physique, tous les phénomènes, si infinie qu'en soit la variété, se réduisent, en définitive, à ce seul phénomène de la tension de l'éther, identique au fond avec l'action de la volonté et de la raison, qui est notre conscience même. De la conscience humaine sortent ainsi des clartés qui vont percer toutes les ombres et dissiper toutes les ténèbres. Tout devenant raison, tout nous devient lumière.

Dans la morale, le bien se réduisant uniquement au beau, tout encore se réduit à la seule raison. C'est de là qu'il suit que l'homme n'a besoin, pour être parfait et pour être heureux, que de lui-même. C'est de là qu'il suit que rien d'étranger ne saurait ni lui être utile ni lui nuire, qu'il se suffit tout seul, qu'il n'a rien à demander à Dieu, ni rien à lui envier.

Le Stoïcisme semblait venu pour réaliser l'idéal où tendit, en quelque sorte, l'antiquité tout entière. Tout réduire à ce principe de mesure et d'harmonie, régulateur de la matière, qui est l'humanité même, expliquer ainsi par l'homme et la nature et Dieu, qu'identifiaient toutes les religions du paganisme, c'était l'œuvre à laquelle l'esprit grec paraissait avoir été particulièrement destiné : cette œuvre, commencée par l'art,

Digitized by Google

la science venait l'accomplir. De plus, donnant pour essence au principe même de l'harmonie et de la mesure la force et la tension, le Stoïcisme venait confirmer par la philosophie cette prééminence que la Grèce reconnut toujours, soit dans la religion, soit dans l'ordre social, à l'élément viril. Diogène de Laërte, Lucien, Sénèque, attribuent à la philosophie stoïcienne l'épithète de virile, *ἀνδρώδης, ἀνδρωδεστάτη, virilis.* On peut affirmer, dit Sénèque, qu'entre les Stoïciens et les autres qui font profession de sagesse, il y a autant de différence qu'entre les hommes et les femmes. « Stoici virilem ingressi viam, » dit-il encore. Et l'on disait effectivement de la morale des Stoïciens, que seule elle était faite pour des hommes.

Dans le sage qui, par sa vertu, se met au-dessus de la fortune et s'égale aux dieux, se faisait reconnaître l'idéal de l'homme même, le héros qui, par sa force et son courage, pacifie la terre et mérite l'Olympe; en un mot, cet Hercule, modèle que se proposaient déjà les Cyniques, Hercule, type sévère de la race longtemps prépondérante des Doriens, et de la Grèce tout entière.

Enfin, ce sage Stoïcien qui, s'associant au Destin par sa volonté, devient la loi du monde et règne sur toute chose, n'était-ce pas aussi le type de ce peuple dont l'idée d'empire (*imperium*) fut tout le génie? ce peuple qui, par les rites augustes du triomphe et de l'apothéose, élevait aux honneurs divins l'*imperator* par lequel il avait vaincu, et qui lui-même, imposant ses lois à l'univers, semblait égaler ou même surpasser la majesté de ses dieux? De là l'union étroite qui s'établit entre la morale stoïcienne et le caractère romain, et d'où sortirent encore, dans des temps de décadence, tant d'héroïques vertus.

Seuls, nous dit un Romain, les Stoïciens semblaient dignes

Digitized by Google

du nom de philosophes. C'est que ce but suprême que la religion avait fait entrevoir à l'homme, et où la philosophie avait jusqu'alors essayé vainement de le conduire, ce but, qui n'est rien de moins que la *divinisation*, le Stoïcisme seul, lui montrant le vrai Dieu dans sa volonté propre, le lui faisait toucher.

Cependant, il semble que quelquefois les Stoïciens reconnaissent l'impuissance de l'homme pour parvenir, sans le secours de Dieu, à la perfection. « Demande à Dieu, dit Épictète, son assistance et son aide [1]. » Et c'est à Dieu qu'il veut que l'on rapporte les jugements droits et les désirs conformes à la nature [2]. « On ne peut être bon sans Dieu, » dit Sénèque [3]. Et ailleurs : « Qui pourrait, sans Dieu, s'élever au-dessus de la fortune? L'âme supérieure à tout, qui garde en tout la mesure et se rit de tout ce qu'on craint ou qu'on désire, ne peut être que portée par une puissance céleste. Une si grande chose ne saurait se soutenir sans l'appui de la divinité [4]. »

Qui ne croirait ici entendre le Christianisme même?

Mais ce Dieu que les Stoïciens appellent au secours de notre âme, c'est le Dieu qui réside en nous, c'est notre démon ou génie propre, c'est-à-dire notre âme même considérée dans la pureté de son essence; car, disent Sénèque et Marc-Aurèle : « C'est un Dieu dans un corps humain qu'une âme pure et droite. » « Animus..... rectus, bonus, magnus; quid aliud voces « hunc quam Deum in humano corpore hospitantem [5]? »

[1] *Dissert.* II, 18 : Τοῦ Θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικάλου βοηθὸν καὶ παραστάτην.

[2] *Dissert.* I, 19.

[3] *Epist.* 41 : « Bonus vir sine Deo nemo est. »

[4] *Ep.* 73 : « Nulla sine Deo mens bona « est. »

[5] Senec. *Epist.* 31. De même Euripide (ap. Theon. Soph. *Progymn.*) :

Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός,

et Ménandre (ap. Plutarch. *Platon. quæst.* 1) :

Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.

Voy. Gatak. ad M. Antonin. XII, 26

Digitized by Google

A la vérité encore, si l'âme est capable de s'élever au-dessus de la condition mortelle et de se rendre absolument indépendante de ce qui intéresse le corps, c'est, dit Sénèque, qu'elle vient du ciel, et que, par la partie principale d'elle-même, elle réside toujours dans cette haute région d'où elle est descendue. « Majore suî parte illic est unde descendit. » De même que les rayons du soleil viennent toucher la terre et pourtant sont encore au lieu d'où ils descendent, de même notre âme demeure toujours attachée à sa céleste origine : « hæret ori- « gini suæ[1]. »

Mais si l'âme tire d'en haut sa substance et le principe de sa force, il n'en est pas moins vrai, dans la doctrine stoïcienne, que par sa volonté seule, s'emparant du gouvernement de son être, elle devient l'arbitre de sa destinée, la cause unique de tout le bien ou de tout le mal qui lui arrive. De là ces maximes, seules conformes au véritable esprit du Stoïcisme, que le secret de la sagesse et de la félicité est de se tenir pour content de soi-même, de chercher en soi-même la source de sa joie, et d'avoir en sa volonté propre une confiance exclusive et absolue. « Que toutes tes pensées, que tous tes désirs tendent à cela seul d'être satisfait de toi-même et des biens qui naissent de toi; car il n'est de bien que celui qu'on tire de soi seul. Il n'y a qu'un seul bien qui est la cause et la garantie de la félicité, c'est de se fier à soi[2]. » — « L'homme parfaitement heureux, c'est l'homme qui ne reconnaît aucun bien pour plus grand que celui qu'il peut se donner à lui-même. » Ailleurs : « Ne te

[1] Sen. *Epist.* 41 : « Quemadmodum « radii solis contingunt quidem terram, « sed ibi sunt unde mittuntur, sic animus « magnus et sacer, et in hoc demissus « ut propius divina nossemus, conversa- « tur quidem nobiscum, sed hæret ori- « gini suæ; illinc pendet, illuc spectat « ac nititur; nostris tanquam melior inte- « rest. »

[2] *Epist.* 31.

Digitized by Google

crois arrivé à la béatitude que lorsque toute ta joie te viendra de toi. » Et enfin : « La vraie joie est celle qui naît de la conscience de nos vertus. »

Parvenu à la sagesse, non-seulement l'homme n'a plus rien à demander à Dieu, ni rien à lui envier; mais s'étant fait sage et heureux lui-même, nonobstant la faiblesse humaine, par un difficile effort, en résistant à des tentations auxquelles Dieu n'est pas exposé, il surpasse Dieu de toute la distance qui sépare la volonté de la nature.

Veut-on savoir, dit Sénèque, quelle différence il y a entre les dieux et le sage? C'est que les dieux dureront plus longtemps. Mais n'est-ce pas justement le fait d'un grand artiste, que de renfermer autant dans un plus petit espace?

Le sage, dit-il encore, voit les choses de ce monde avec non moins d'indifférence et de dédain que Jupiter, et il se prise plus haut, parce que toutes ces choses, Jupiter ne peut s'en servir, et lui, sage, ne le veut pas.

« Supportez avec courage, dit encore Sénèque, et vous surpasserez Dieu. Dieu est hors de l'atteinte du mal, vous, vous serez au-dessus. » — « Il y a quelque chose par où le sage l'emporte sur Dieu : Dieu doit sa sagesse à sa nature, non à lui-même. Quelle grande chose que d'avoir, avec la faiblesse d'un homme, la sécurité d'un Dieu! » — « Le sage ne doit à Dieu que la vie. Par conséquent, ce dont nous nous sommes redevables à nous-mêmes l'emporte autant sur ce que nous devons aux dieux, que l'emporte sur le vivre le bien vivre. » — « Nul doute, dira-t-on, si les dieux n'étaient les auteurs de la philosophie elle-même. » — « Mais les dieux en ont donné la capacité à tout le monde, la connaissance actuelle à personne; car s'ils en avaient fait aussi un bien commun, et si l'on naissait sage, la sagesse n'aurait plus ce qu'elle a de plus éminent, qui est

Digitized by Google

de ne dépendre en rien de la fortune. C'est là, en effet, ce qu'il y a dans la sagesse de précieux et d'inestimable, c'est qu'elle n'échoit point par le sort, que chacun ne la doit qu'à soi seul, et qu'on n'a que faire de le demander à qui que ce soit. Qu'y aurait-il de si admirable dans la philosophie, si elle était chose qui se pût octroyer, *res beneficiaria*[1]? »

La croyance que, si l'homme devait aux dieux la vie et les biens de la vie, il ne devait qu'à lui seul sa vertu, cette croyance, combattue par la philosophie de Platon et d'Aristote, était celle de l'antiquité presque entière.

« On nous loue de notre vertu, notre vertu fait notre gloire, dit Cicéron; il n'en serait pas ainsi, si elle était un don de Dieu et ne venait pas de nous. » — « C'est le jugement de tout le genre humain que, s'il faut demander la fortune aux dieux, ce n'est que de soi seul qu'on peut tirer la sagesse[2].

« Quelle folie de demander ce que vous pouvez vous donner vous-même! Il ne s'agit pas d'élever les mains vers le ciel[3]. »

Et encore : « C'est une honte que de fatiguer les dieux de ses instances. Qu'est-il besoin de tant de vœux? Faites-vous heureux vous-mêmes[4]. »

« C'est une croyance commune à tous les mortels, dit l'académicien Cotta, dans un dialogue de Cicéron, qu'ils doivent aux dieux tous les avantages et toute la prospérité de la vie,

[1] Plutarch. *De Stoic. rep.* 27 : Ὁ Θεὸς ἀρετὴν μὲν οὐ δίδωσιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὸ καλὸν αὐθαίρετόν ἐστι, πλοῦτον δὲ καὶ ὑγίειαν χωρὶς ἀρετῆς δίδωσιν.

[2] Cic. *De Nat. deor.* III : « Propter virtutem enim laudamur et in virtute gloriamur; quod non fieret si donum esset « Dei, non a nobis. — Judicium hoc omnium mortalium est fortunam a Deo petendam, a se ipso sumendam esse sapientiam. »

[3] *Epist.* 41 : « Quam stultum est optare, « cum possis impetrare! Non sunt ad cœlum elevandæ manus. »

[4] Senec. *Epist.* 31 : « Turpe etiamnum « deos fatigare. Quid votis opus est? Fac « te ipse felicem. »

Digitized by Google

mais que jamais personne ne se tint pour redevable à Dieu de sa vertu[1]. »

De là ces vers d'Horace[2] :

> Hoc satis est orare Jovem, qui donat et aufert,
> Det vitam, det opes; æquum mî animum ipse parabo.

Cette croyance presque universelle, confirmée par ce dogme que la vertu, que la perfection morale consiste dans le volontaire effort de la raison, c'est le Stoïcisme.

Qui ne voit, malgré les ressemblances si souvent signalées entre le Stoïcisme et le Christianisme, quelle différence profonde les sépare? Le Chrétien est humble autant que le Stoïcien est superbe. Le Chrétien attend tout du Dieu qui change les cœurs; le Stoïcien n'attend rien que de lui-même.

Cependant, il s'en faut bien qu'elle se soutienne réellement, cette sagesse altière, à la hauteur surhumaine où l'on a prétendu la porter.

La sagesse, telle que les Stoïciens la définissent, est, suivant eux, à peu près impossible. Socrate, Dion, Zénon, ne méritent pas le nom de sages. Un sage a dû exister aux premiers jours du monde, dans ces temps où la nature, jeune encore, connaissait à peine la corruption et le mal; on n'en a pas vu depuis, et dès lors, comme il n'y a pas de milieu entre la sagesse absolue et la folie, il n'y a eu depuis, dans le monde, que des fous, ou, en d'autres termes, des vicieux et des misérables.

D'un autre côté, la sagesse n'étant que le bon choix des *offices*, si on les remplit tous et qu'on n'en omette aucun, on peut, sans être sage, approcher tellement de l'être, que la dis-

[1] Cic. *De Nat. Deor.* III. « Atque hoc quidem omnes mortales sic habent : omnem commoditatem prosperitatemque vitæ a diis se habere; virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. »

[2] *Epist.* I, 18.

Digitized by Google

tance devienne comme nulle. Du dernier degré du progrès vers la sagesse (προκοπή) à la sagesse même, la différence n'est plus appréciable, et l'on deviendrait sage qu'on ne pourrait le savoir. Le sage des premiers temps n'a pas pu s'apercevoir qu'il l'était[1].

Que devient donc cette ligne si sévère de démarcation que l'on prétendait tracer entre la parfaite sagesse et tout le reste? Qu'est-ce qu'une différence que la sagesse et la raison mêmes ne sauraient discerner? La sagesse n'ayant, suivant les Stoïciens, aucun office propre, séparé des fonctions de la vie humaine et sociale, non-seulement elle ne peut se passer de ces fonctions, mais, dans la pratique, de l'aveu des Stoïciens, la conscience elle-même ne saurait l'en distinguer. En second lieu, si le sage méprise l'opinion commune, il faut pourtant, suivant les Stoïciens, que, dans la pratique de la vie, il lui obéisse. Le vulgaire se gouvernant par l'opinion, qui envisage la santé, la réputation et la richesse, la maladie et la pauvreté, comme des biens et des maux véritables, le sage, pour diriger le vulgaire et l'amener à ses fins, tiendra le même langage et la même conduite. Il parlera à la tribune, il se comportera dans la cité comme s'il était persuadé que la richesse et la santé sont des biens, et leurs contraires des maux[2]. C'est ce que les Stoïciens appellent économie, *οἰκονομία, dispensatio.*

Dans la physique, pour expliquer toutes choses par un principe unique, il faut supposer, suivant eux, que, comme un bon économe, dans l'administration d'une maison, dispensant chaque chose selon qu'il est besoin, ménage tout et s'accommode à toutes les circonstances, de même le premier principe s'abaisse de lui-même à la condition des êtres inférieurs, et, par con-

[1] Plutarch. *De Stoic. rep.* 19; *De Profect. in virt.* 1. Cf. Stob. *Ecl.* t. II, p. 235.

[2] Sen. *Ep.* 5 : « Frons nostra populo « conveniat : intus omnia dissimilia sint. »

Digitized by Google

descendance, se fait tout à tous. En morale, pour concilier avec les nécessités de la vie humaine une sagesse rigide qui ne connaît point de degrés dans le bien, il faut admettre semblablement que, par condescendance et par ménagement, on s'en départe dans la pratique, et que, tout en demeurant fidèle à sa pensée, le sage parle et agisse souvent comme les ignorants et les fous. Est-ce là tromper, et cette prudente *économie* n'est-elle que le mensonge? Non, disent les Stoïciens, car le vrai est toujours l'unique but du sage et l'objet constant de sa volonté : il se sert du faux et n'est pas faux pour cela[1].

Telle est la théorie stoïcienne de l'*économie* ou de l'accommodement, théorie si usitée et si célèbre depuis sous ce même nom et sous des noms analogues (mensonge officieux, restriction mentale, direction d'intention, etc.).

Mais ce n'est pas seulement pour condescendre aux opinions du vulgaire et l'amener de la sorte à ses fins, que le sage parle et agit comme si toutes ces choses, que le vulgaire appelle des biens et des maux, étaient à ses yeux des biens et des maux véritables. Sans désirer ceux-là, à proprement parler, ni redouter ceux-ci, il préfère les uns, repousse les autres, et, dans ses préférences et ses répulsions, se rapproche, jusqu'à une distance qui devient inappréciable, des désirs et des craintes du vulgaire. Bien plus, sachant mieux que qui que ce soit le prix et le mérite des choses, il fera, pour obtenir celles qui valent qu'on les préfère à leurs contraires, ce que le vulgaire même n'oserait faire. Pour une bonne somme d'argent, pour un talent, par exemple, disait Chrysippe, « le sage fera, s'il le faut, trois sauts sur la tête. »

Pour en venir à de pareils aveux, était-ce bien la peine,

[1] V. Gatak. ad M. Anton. V, 51; XI, 18.

Digitized by Google

comme dit Sénèque lui-même, de faire tant les fiers et de porter un sourcil si altier? « Ita sublato alte supercilio, in eadem « quæ cæteri descenditis, mutatis nominibus[1]. »

Le sage fera plus encore. Afin de se dérober à ce que le vulgaire nomme des maux, il ira jusqu'à se donner la mort.

Soit pour sa patrie ou ses amis, soit à cause de douleurs violentes, ou de membres perdus, ou de maladie incurable, le sage, disait Zénon, est en droit de s'ôter la vie. Sénèque va plus loin : « S'il arrive au sage, dit-il, beaucoup de choses qui le contrarient et qui troublent sa tranquillité, il se donne congé, il n'attend pas pour cela l'extrême nécessité, il part dès que la fortune commence à lui être suspecte, *suspecta*[2]. » Ainsi le sage devait tenir pour absolument indifférentes toutes les choses extérieures : ni la maladie, ni la misère, ni la douleur ne devaient altérer une félicité dont sa raison était la source unique, et même c'était dans la lutte contre le sort que devait éclater surtout sa vertu et sa force invincible. Et pourtant, au premier assaut de la fortune, ou sur ses seules menaces, la philosophie autorise le sage à échapper au combat en se démettant de la vie; la vie, indifférente aussi en elle-même, il est vrai, mais à laquelle il lui appartenait d'imprimer par sa volonté seule et sa persévérance le caractère divin de la beauté[3].

Comment se fait-il que Zénon se trouve d'accord, pour inviter le sage au suicide, avec les Cyrénaïques, disciples d'Aristippe?

Le Cyrénaïque, disent les Stoïciens, quitte la vie par crainte de la douleur, qui lui paraît un mal; le sage la quitte par

[1] Senec. *De Const. sap.* 3.

[2] *Epist.* 70.

[3] S. August. *Civ. D.* XIX, 4 : « Quæ mala « Stoici philosophi miror qua fronte mala « non esse contendant, quibus fatentur, si « tanta fuerint ut ea sapiens vel non possit vel non debeat sustinere, cogi eum « mortem sibimet inferre, atque ex hac « vita emigrare... O vitam beatam quæ, ut « finiatur, mortis quærit auxilium! »

Digitized by Google

aversion pour un désordre, qui, sans être un mal, vient néanmoins troubler les fonctions et empêcher que ce qui convient ne s'accomplisse. La vie est la matière de la vertu et de la sagesse, « subjecta quasi materia sapientiæ, » matière d'ailleurs indifférente en elle-même. Dès qu'un trop grand désordre s'introduit dans la vie, ou menace de s'y introduire, dès qu'il s'y trouve ou qu'il doit probablement s'y trouver plus de choses qui soient contraires à la nature que de choses qui y soient conformes, dès qu'il doit nous devenir impossible d'accomplir les offices prescrits par la nature, la sagesse nous conseille de renoncer à la vie. Ainsi laisse-t-on, dit Sénèque, un vêtement qui gêne ou qui ne sied pas.

Le sage, parfaitement heureux par cela seul qu'il est sage, peut donc être fondé à quitter la vie, si la vie n'est pas telle que le veut la nature; le fou, tout à fait misérable par cela seul qu'il est fou, peut être fondé à continuer de vivre, s'il vit selon la nature, accomplissant régulièrement les offices de l'homme; car, dit Chrysippe, ce n'est pas par le bien et le mal, mais par la conformité et la non-conformité à la nature que s'estiment la vie et la mort[1].

Dira-t-on que quitter la vie c'est pour le sage se retrancher des occasions de bien faire, et que, continuer de vivre, c'est pour le fou et le vicieux se conserver des occasions de faire mal? Le Stoïcien répondrait encore que le temps n'est pour rien ni dans la vertu ni dans le vice, et que la longueur probable de la vie ne fait pas que le sage ou le fou doive la conserver ou s'en défaire.

Mais la sagesse n'étant pas possible sans la vie, n'est-il pas vrai du moins que conserver la vie c'est renoncer à la sagesse elle-même? Le Stoïcien l'avoue. C'est la sagesse même, dit-il,

[1] Stob. *Ecl.* ap. Lips. *Manud. ad Stoic. philos.* III, 22.

Digitized by Google

qui nous prescrit, si la vie ne peut être telle qu'elle doit-être, de laisser la sagesse, « a sapientia præcipitur se ipsam sapiens « ut relinquat. » « S'il était arrivé, dit Chrysippe, que Circé la magicienne proposât au sage Ulysse deux breuvages, dont l'un aurait eu la propriété de rendre fou et l'autre celle de changer en âne, Ulysse aurait dû boire la coupe de la folie plutôt que de consentir, même en conservant sa sagesse et, par conséquent, la félicité, à prendre une telle figure. La sagesse elle-même lui eût crié : laisse-moi, laisse-moi périr plutôt que de me cacher sous la figure d'un âne[1]. »

Ce n'est donc pas à la vie seule que la sagesse conseille à l'homme de renoncer, plutôt que de subir ou la maladie ou la douleur, ou la difformité, c'est bien à la sagesse, c'est bien à la vertu, et à la joie divine qui en est inséparable. Appelé à choisir entre le vice, ou la folie, avec une vie dont rien n'empêcherait la marche naturelle, et une vie sage troublée par quelqu'une de ces circonstances que le sage tient pour indifférentes, c'est la folie, c'est le vice que le sage choisira.

Conclusion bien conforme au génie de l'antiquité et en particulier à celui de la Grèce, qui répugne à séparer la perfection intellectuelle et morale de celle de la vie physique et du corps, conclusion à laquelle aussi est invinciblement entraînée cette sagesse hautaine du Stoïcisme, qui prétendait pourtant se suffire à soi seule.

En effet, la vertu une fois réduite à l'ordre seul des fonctions naturelles et instinctives, vainement la distingue-t-on de ces fonctions mêmes; dès que l'ordre manque aux fonctions et à la vie qu'elles composent, la vertu elle-même n'est plus possible.

En abandonnant le principe supérieur auquel la philoso-

[1] Plut. *Adv. Stoic.* 11.

Digitized by Google

phie de Pythagore, de Platon et d'Aristote était tout entière suspendue, le Stoïcien s'est mis dans la dépendance de l'élément inférieur qu'il prétendait s'assujettir; séparée de la source d'où lui vient toute sa force, la volonté ne peut plus qu'obéir à l'instinct et la raison aux sens. L'être simple, qui n'a besoin pour exister que de lui seul, étant supprimé, tout se réduit à ce qui ne peut subsister par soi-même, à la multiplicité matérielle.

Suivant les Stoïciens, la cause de qui seule le corps tient l'unité est un corps elle-même. Dès lors multiple aussi et étendue, d'où lui vient à elle-même l'unité? On remonterait ainsi de corps en corps à la poursuite de l'unité première sans s'arrêter jamais.

Dira-t-on que l'unité ne vient pas de l'éther même, mais de sa manière d'être, qui est la tension? Mais la tension est-elle incorporelle? alors c'est l'incorporel qui est la cause première, et non un corps; c'est la métaphysique qui devient la science suprême, et non, comme le disaient les Stoïciens, la physique. La tension, au contraire, est-elle elle-même un corps, comme le prétendaient effectivement les Stoïciens? il faut nécessairement qu'elle aussi elle tienne d'ailleurs l'unité; et, par conséquent, comme le corps qu'elle unit, elle n'est toujours rien qu'un effet[1].

Aussi, chez les derniers Stoïciens dont les ouvrages nous soient parvenus, la théorie qui rapportait toute force et toute vertu à la tension semble être tombée dans l'oubli; Épictète et Marc-Aurèle n'en font nul usage et même nulle mention.

Pour Marc-Aurèle, pour Épictète, pour Sénèque même, et probablement avant lui pour Posidonius, la cause, nature, âme

[1] C'est le raisonnement qu'oppose aux Stoïciens le Péripatéticien Alexandre d'Aphrodisiade.

Digitized by Google

ou Dieu, n'est plus la tension ou l'effort, objet de sensation et de conscience : c'est un je ne sais quoi qui ne se fait connaître que par ses effets, qui, par conséquent, échappe aux sens, et que le raisonnement seul peut atteindre.

Forcé par la raison de remonter toujours au delà des phénomènes qui tombent sous les sens à une cause antérieure d'unité, et se refusant, néanmoins, à reconnaître pour réelle l'unité entièrement simple du pur intelligible, le Stoïcien s'arrête, à moitié chemin, à l'idée d'une cause inconnue, matérielle et étendue, et, en même temps, une et indivisible, qui réunit ainsi, comme à la faveur de son obscurité, les attributs inconciliables du corporel et de l'incorporel. Telle fut la théorie qui, de l'école stoïcienne passant dans la croyance générale, constitua, vers le commencement de l'ère chrétienne, le système qu'on nommait le dogmatisme, et que le scepticisme et l'empirisme devaient facilement renverser.

Aussi, chez les derniers Stoïciens, à peine est-il question de la connaissance des causes, à peine est-il question de la nature de Dieu, de la nature et de la destinée de l'âme; la physique, cette science des principes, est bornée de plus en plus au détail des phénomènes sensibles, et le reste de la philosophie se réduit de plus en plus à la seule morale.

Dans la logique, le Stoïcisme a voulu, sans recourir à un principe de savoir supérieur à l'homme, échapper au scepticisme, conséquence inévitable des systèmes qui cherchaient dans la sensation seule le criterium de la vérité. Il a cru trouver dans la droite raison la règle du vrai et la source de la certitude. Mais s'il n'y a rien de réel que les corps, si, par conséquent, la raison elle-même est un sens, « mens ipsa sensus « est, » d'où tirerait-elle donc le moyen de juger les sensations, si ce n'est de sensations?

Digitized by Google

La raison juge les sensations, suivant les Stoïciens, en les mesurant par sa tension seule; mais cette tension même, phénomène corporel et sensible, c'est par une sensation qu'elle en prend conscience. De même qu'à la cause, si on la fait consister dans la tension, il faudrait chercher une autre cause encore; de même, à une règle placée dans la tension il faudrait chercher encore une règle antérieure, puis à cette règle une autre, et poursuivre ainsi à l'infini le criterium du vrai.

De là la controverse soutenue avec succès contre le Stoïcisme par les sceptiques de la nouvelle Académie; de là la démonstration qu'ils donnèrent, qu'il était impossible, en partant des principes du Stoïcisme, de jamais arriver à la compréhension parfaite, seule base d'une science infaillible, qu'au contraire, force était de s'en tenir au témoignage des sens, par conséquent à l'apparence, et de se contenter de probabilités [1].

Dans la morale, enfin, refusant de suivre et la dialectique platonicienne et la métaphysique d'Aristote jusqu'à l'idée d'un bien qui surpasse toute chose sensible et multiple, le Stoïcisme a fait consister le bien dans l'harmonie de parties qui s'accordent, ou la *conséquence,* par laquelle il définit la beauté; d'où il suit que la conséquence, à son tour, étant l'effet et le signe d'une volonté toujours conforme à elle-même, le bien doit se définir : la volonté conséquente et constante. Mais la volonté, telle que la comprennent les Stoïciens, étant un acte multiple et successif, de même que la tension exige un acte un et indivisible d'où elle procède, de même la volonté implique une fin indivisible où elle tende, une unité à laquelle se rapporte et de laquelle dépende sa constance.

Cette unité, cette fin supérieure est-elle impossible, comme

[1] Voy. principalement les Académiques de Cicéron et les Hypotyposes pyrrhoniennes de Sextus Empiricus.

Digitized by Google

les Stoïciens le prétendent, alors comme l'anticipation ou idée se réduit à l'ordre des sensations, de même la volonté se réduit à l'ordre des instincts, et n'en saurait être distinguée.

La vertu devait être la règle de la vie, dans cette règle seule consistait tout vrai bien; et, en définitive, c'est à ces penchants, d'où naissent les fonctions involontaires de la vie, que la vertu vient demander sa règle; la loi se soumet au fait, la volonté à l'instinct, la raison à la nature[1]. Aussi, si ces fonctions purement naturelles, matière de la vertu et de la sagesse, viennent à être pour quelque temps empêchées ou troublées, la vertu renonce à elle-même; plutôt que de s'associer à un corps maladif ou difforme, à une vie d'où l'ordre naturel est banni, la sagesse préférera s'éteindre dans la folie, le vice et le malheur. C'est-à-dire que, livrée à elle-même, privée d'une matière qui lui prête, en lui servant de sujet, son étendue et sa forme même, elle est réduite, cette vertu et cette sagesse superbe des Zénon et des Cléanthe, à reconnaître elle-même son impuissance et son néant.

Aussi voit-on plus tard la philosophie des Stoïciens, oubliant son ambition première, se resserrer dans des bornes de plus en plus étroites.

Sénèque dit quelque part, avec ses devanciers, que la connaissance des causes premières fait seule le prix de la philosophie, et même de la vie; et ailleurs, il proclame la connaissance des causes supérieure à l'intelligence humaine. « L'homme, dit-il, n'est pas fait pour connaître le vrai. » Et,

[1] Cic. *De Fin.* IV, 17 : « Minime vero « illud probo quod, dum docuistis, ut vo- « bis videmini, solum bonum esse quod « honestum sit, tum rursum dicitis initia « proponi necesse esse apta et accommodata « naturæ, quorum ex selectione virtus pos- « sit existere?... Quid autem minus con- « sentaneum est quam quod aiunt, cognito « summo bono, reverti se ad naturam ut « ab ea petant agendi principium, id est « officia? »

Digitized by Google

s'il désespère de la science, il ne désespère pas moins de la vertu. Les premiers Stoïciens eux-mêmes avaient dit, comme on l'a vu plus haut, qu'un sage était presque impossible à trouver; à peine en paraissait-il un dans chacune des grandes périodes de la vie universelle. Sénèque, qui élève le sage au-dessus de Dieu, déclare impossible la parfaite sagesse : il n'en est point, dit-il, qui puisse triompher entièrement des vices naturels. « Nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi « vitia ponuntur; quidquid intimum et ingenitum est lenitur « arte, non vincitur[1]. »

Épictète ne croit plus, comme ses devanciers, que nos sensations et nos visions soient l'effet de notre consentement, l'œuvre de notre volonté; une seule chose, selon lui, est en notre pouvoir, l'usage bon ou mauvais des visions. La philosophie stoïcienne avait prétendu soumettre la nature entière à la loi de la volonté et de la raison, et, par conséquent, l'assujettir à l'homme : le fondement de la philosophie d'Épictète est la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas; et ce qui dépend de nous n'est pour lui que la seule volonté.

Sénèque lui-même, fidèle en ce point à la tradition de Zénon et de Chrysippe, voyait dans l'organisation humaine tout entière un développement du principe moral, une extension de sa vie. Épictète définit l'homme « une âme qui traîne un mort ». Ainsi séparé de tout, le principe moral n'a plus, suivant Épictète, d'autre but que lui-même. Les prédécesseurs d'Épictète donnaient pour fin au vouloir l'harmonie et la beauté; Épictète n'assigne plus à la volonté aucune autre fin que la volonté même. La volonté ou la liberté est l'homme; le bien de

[1] *Epist.* 65; cf. 54, 71, 88.

Digitized by Google

l'homme, c'est que, dans l'usage de ses visions, il reste volonté et liberté[1].

Le Stoïcien, jusqu'alors, prétendait à la domination; comme l'Épicurien, il ne demande maintenant rien de plus que l'indépendance.

De là ces deux préceptes entièrement négatifs, dans lesquels se résume toute la morale d'Épictète : supporter et s'abstenir.

Placé à la tête d'un empire qui semblait réaliser le vœu de Zénon, en faisant de l'univers une même cité, soumise à une même loi, Marc-Aurèle veut que tous les actes soient dirigés au bien commun[2]. Par suite, l'idée de l'unité du monde, de l'étroite solidarité qui en lie toutes les parties, semble, au premier abord, tenir dans ses méditations une place aussi importante qu'elle avait pu en occuper jamais dans les pensées de Zénon. Mais, pour les fondateurs du stoïcisme, le monde était avant tout un grand ordre, un harmonieux système dont la raison enchaînait tous les membres : Marc-Aurèle le représente de préférence comme un fleuve rapide où chaque chose n'apparaît pas plutôt qu'elle est emportée au loin[3].

Dans la vie humaine, les anciens Stoïciens voyaient surtout une suite régulière de fonctions, où la raison apprenait à connaître l'harmonie, c'est-à-dire le bien, et qu'elle pouvait toujours justifier : pour Marc-Aurèle, le caractère éminent de la vie humaine, c'est qu'elle est remplie de biens et de maux dont l'opinion seule est la mesure, en sorte que pour lui, comme pour les sceptiques, dont il emprunte les expressions, le monde n'est que changement et la vie qu'opinion.

Si les Stoïciens avaient dit que la durée ne faisait rien à la perfection, et que la vie la plus courte peut, à cet égard, ne

[1] *Dissert.* I, 12. — [2] IV, 3; VII, 55; VIII, 12, 23, 26; IV, 31; XI, 20. — [3] II, 17; IV, 43; V, 23; VI, 15; VIII, 19.

Digitized by Google

le céder en rien à la plus longue, néanmoins, la fonction propre de la raison consistant à enchaîner l'un à l'autre, par une tension soutenue et conséquente, le passé et l'avenir, dans l'idée même de la raison et de la vertu était nécessairement renfermée celle de la durée. Suivant Marc-Aurèle, le passé et l'avenir ne sont rien; tout consiste pour nous dans le présent, dans le moment qui passe; en vivant nous n'occupons jamais qu'un instant; en mourant, nous n'en perdons qu'un seul, celui-là même où la mort nous vient saisir. La vie ainsi abstraite de la durée, le principe d'où elle procède peut-il rester mêlé à l'étendue, comme le Stoïcisme le voulait?

Le Stoïcisme faisait consister l'intelligence dans l'éther, ou l'esprit; Marc-Aurèle ne donne plus qu'à l'âme, source de la vie animale, le nom d'*esprit,* ou de corps aériforme[1]; il distingue de l'esprit ce qui pense et ce qui sent[2]. Sans l'avouer encore, sans se l'avouer à lui-même, il reconnaît ainsi pour essentielles à l'intelligence l'incorporalité et la simplicité.

Le Stoïcisme, dès lors, est au bout de sa carrière; le moment approche où il va se perdre dans les doctrines nouvelles qui commencent à se partager le monde, et qui invoquent pareillement une cause supérieure à la nature et à l'homme, c'est-à-dire dans le nouveau platonisme et la religion chrétienne.

En résumé, la philosophie stoïcienne est partie de ces deux principes que tout dans la nature a sa cause, sa raison, et qu'il n'est point de cause séparée de la nature. — Pour expliquer les choses, pour assurer le bien de l'homme, elle a fait consister et le principe de tout mouvement et la fin de tout

[1] V, 33; VI, 15; II, 2; XII, 3; III, 16. — [2] II, I, 2; III, 3, 16; XII, 3, 26; XIII, 14.

Digitized by Google

désir dans l'énergie, tendue au sein de la matière, énergie volontaire et intelligente, dont la perfection est la raison. — De là cette doctrine, qui semble n'être tout entière qu'un tissu serré de paradoxes, et qui tout entière, en effet, se résume dans cette proposition, de laquelle suit tout le reste avec une irrésistible nécessité : que tous les êtres, de quelque ordre qu'ils soient, nature, homme ou Dieu, se réduisent à des formes différentes d'un seul et même principe, à des degrés différents de tension ou de relâchement d'un fluide animé, éther et raison tout ensemble, et que, hors de ce principe, au-dessous, ni au-dessus de lui, il n'y a rien de vrai ni rien de bon.

Mais à un principe matériel, étendu et multiple, il faut, pour lui donner l'unité, un principe antérieur, qui possède l'unité par lui-même. Par conséquent, ou la cause, définie par la tension seule, se confond avec les phénomènes corporels, la vertu avec l'instinct, la raison avec les sens, et du Stoïcisme on redescend à la philosophie épicurienne, à la philosophie de la matière passive, de l'inertie et du hasard; ou bien, au contraire, la cause n'est que l'effet et la manifestation sensible d'une cause supérieure, et alors il faut encore une fois revenir de la matière à l'immatériel, de la région des sens à la région de l'intelligence pure, et, de la physique stoïcienne, remonter à la métaphysique.

Digitized by Google

MÉMOIRE

SUR

LA MANIÈRE DE LIRE PAUSANIAS,

À PROPOS

DU VÉRITABLE EMPLACEMENT DE L'AGORA D'ATHÈNES,

PAR M. CH. LENORMANT.

1re lecture, 16 septembre 1853; 2e lecture, 14 octobre 1853.

Une lecture récemment faite devant l'académie m'a suggéré la pensée d'écrire ce mémoire. En écoutant l'auteur proposer un bouleversement à peu près complet des idées qu'on s'est faites jusqu'à présent sur la topographie antique d'Athènes, j'ai cherché les motifs qui avaient pu le porter à dévier de la ligne généralement suivie par les savants de notre âge, et j'ai reconnu l'influence exercée sur son esprit par une manière de lire Pausanias, qui ne me paraît pas la meilleure. Comme je retrouve la trace de cette erreur dans plusieurs des travaux récents, relatifs aux contrées que Pausanias a décrites, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de faire voir à quel point se trompent les personnes qui considèrent la *Description de la Grèce* comme un simple *itinéraire à l'usage des voyageurs*, et qui cherchent dans le texte de cet ouvrage l'enchaînement, la suite et le soin de tout dire qu'on aurait droit d'attendre de la part d'un simple périégète.

Digitized by Google

Les savants sont partagés sur la question de savoir si le Pausanias auteur de la Description de la Grèce est le même qu'un sophiste du même nom, sur lequel Philostrate a donné quelques renseignements biographiques. Celui des éditeurs qui a le plus contribué à établir et à expliquer le texte de Pausanias, Siebelis[1], se montre positivement contraire à cette assimilation; mais, malgré le poids de son opinion, je ne pense pas qu'on doive s'y soumettre.

Pausanias le sophiste était né en Cappadoce, et avait eu pour maître le célèbre Hérode Atticus. Siebelis s'étonne que notre Pausanias, si c'est le même personnage, n'ait parlé ni de sa patrie, ni de son maître. Ces motifs, joints au silence de Philostrate et de Suidas sur le livre qui nous est parvenu, lui font croire qu'une autre plume a dû tracer la Description de la Grèce; mais les preuves qu'il donne sont purement négatives, et, de tous les genres d'argument, c'est celui qui doit inspirer le moins de confiance.

Suidas n'a pas cité la Description de la Grèce, parce qu'il n'en trouvait pas la mention dans Philostrate, et celui-ci n'avait envisagé dans Pausanias que l'orateur. Il parle de la pesanteur de son débit, il lui reproche les fautes d'accent qu'il commettait en déclamant. Mais, comme il attribue ce dernier inconvénient à l'origine du sophiste, on doit en conclure que celui-ci avait intérêt à faire oublier qu'il était né au sein d'un peuple dont l'organisation naturelle ne passait pas chez les anciens pour fine et délicate. Quant à rappeler les leçons qu'il avait reçues de son maître, il eût fallu pour cela qu'il conservât à son égard des sentiments de reconnaissance, et nous sommes plutôt porté à croire que sa disposition était différente. Nous ne pouvons, du moins, interpréter autrement que dans un sens saty-

[1] *Praef.* p. IV et seqq.

Digitized by Google

rique la réflexion que Pausanias fait à propos du stade construit aux frais d'Hérode Atticus, « qu'on éprouvait plus d'étonnement à le voir, que de plaisir à en entendre parler. » Τὸ δ' ἀκούσασι μὲν οὐχ ὁμοίως ἐπαγωγὸν, θαῦμα δ' ἰδοῦσι[1]. S'il est vrai, comme je le pense avec Chandler[2], que Pausanias fasse ici allusion à la manière dont Hérode s'était assuré les moyens d'étaler une libéralité aussi fastueuse, c'est-à-dire en frustrant les créanciers de son père, ainsi que le rapporte Philostrate[3], il y a dans cette remarque une intention qui dénote peu de bienveillance, et l'on s'étonnerait de la rencontrer dans la bouche d'un disciple qui se serait fait gloire de son maître.

Quoi qu'il en soit de cette dernière remarque, ce que Philostrate[4] observe d'ailleurs dans la diction du sophiste Pausanias, ce qu'il dit de son mélange de force et d'obscurité, et de son habileté à reproduire les formes anciennes, se trouve entièrement justifié quand on l'applique à la Description de la Grèce. Puisque l'auteur de ce livre avait vécu, comme il l'atteste lui-même, sous Hadrien, sous Antonin le Pieux et sous Marc-Aurèle, et puisque nous trouvons, précisément à leur époque, un sophiste du même nom, qui avait professé dans Athènes et s'était fait une juste célébrité, il faudrait des preuves autrement décisives pour nous empêcher de reconnaître dans ce Pausanias l'auteur du livre qui fournit des renseignements si précieux.

Il y a plus, on est en mesure de démontrer, l'ouvrage à la main, qu'un sophiste comme ceux qui dominèrent dans la littérature grecque au siècle des Antonins, peut seul avoir composé

[1] I, 19, 7: Il est difficile de croire que Pausanias, malgré son affectation habituelle, ait voulu exprimer, d'une manière aussi contournée, l'idée simple et vulgaire : *il faut le voir pour le croire*. Siebelis s'arrête à cette explication; mais l'adjectif ἐπαγωγός, avec sa signification précise d'*attrait* et de *charme*, ne s'y prête guère.

[2] C. 16.

[3] *Vit. Soph.*, II, 4, 5.

[4] *Ibid.*, II, 13.

Digitized by Google

la Description de la Grèce. En général, ce n'est pas au point de vue littéraire qu'on est porté à étudier cet ouvrage. Il offre un répertoire si vaste de notions qui ne se trouvent pas ailleurs, qu'on puise avidement à la source, sans s'inquiéter de quelle nature elle peut être, et, d'ailleurs la brièveté des énonciations, de même que la multiplicité des détails, met de sérieux obstacles à une appréciation d'ensemble. La Description de la Grèce n'en est pas moins un livre très-artificieusement élaboré, composé dans un système qu'on ne peut apprécier aujourd'hui, sans restituer, au moins par la pensée, les modèles dont l'auteur poursuivait l'imitation.

Parmi ces modèles, on n'a cité qu'Hérodote, parce que, seul, il est parvenu jusqu'à nous; mais peut-être la ressemblance qu'on remarque, malgré la différence des dialectes, entre la manière d'Hérodote et celle de Pausanias, n'a-t-elle d'autre origine que l'analogie qui devait exister entre Hérodote lui-même et les logographes ses prédécesseurs. L'Attique avait eu les siens, qui avaient fourni des matériaux et des *couleurs* aux auteurs d'Atthides, de l'époque des successeurs d'Alexandre, où la littérature grecque était déjà artificielle. A côté de ces écrivains, dont le style affectait le naïveté antique, on avait les descriptions encore plus simples des exégètes de profession, et ceux-ci avaient donné naissance aux périégètes. Nous avons un assez grand nombre de fragments du plus célèbre de ces derniers, et beaucoup d'indications sur ses écrits. Polémon (c'était son nom), vivait du temps de Ptolémée Épiphane, et il s'était principalement occupé de l'Attique. Il avait décrit en quatre livres l'Acropole d'Athènes et les monuments de tout genre qu'on y voyait rassemblés. Un autre de ses ouvrages faisait l'itinéraire de la *Voie Sacrée*, qui conduisait d'Athènes à Éleusis; un troisième traitait des tableaux rassemblés dans la Pinacothèque, voisine

Digitized by Google

des Propylées. Je ne mentionne ici que les écrits de Polémon sur l'Attique, de même que je m'occupe uniquement du premier livre de Pausanias. Un jugement à porter sur toute la Description de la Grèce me mènerait trop loin, et je pense que, si l'on parvient à comprendre dans quel système Pausanias avait écrit le commencement de son ouvrage, il sera facile de faire au reste l'application des mêmes remarques.

On voit, par le témoignage même de Pausanias, qu'il avait consacré un grand nombre d'années à tracer et à polir sa composition. Le premier livre, c'est-à-dire la description de l'Attique, fut écrit sous Hadrien. Cet empereur avait pour les arts et les antiquités de la Grèce un goût passionné, et ce n'est pas trop s'avancer, je pense, que de reconnaître chez Pausanias une intention très-marquée de plaire au souverain qui avait entrepris de rendre son ancien éclat à la ville de Périclès et de Phidias. On dut alors, dans cette renaissance hellénique, faite sous les auspices de la puissance romaine, rechercher les écrits qui pouvaient servir à l'explication des monuments d'Athènes, et une compilation dans laquelle on aurait rassemblé ces matériaux épars, tout en les soumettant à une discussion critique, aurait présenté, dès lors, autant d'intérêt que d'utilité. Mais cette rigueur de méthode était à peu près inconnue des anciens, plus rare encore du temps des sophistes que dans les siècles d'une littérature originale. Soit que l'expérience ait manqué à Pausanias lorsqu'il commença sa Description, soit que le nombre des ouvrages qui se rapportaient à l'Attique, et dont plusieurs devaient jouir d'une grande notoriété, lui ait causé de l'embarras, ce premier livre se distingue par des omissions considérables. L'on y remarque principalement l'intention de relever des erreurs antérieurement commises et de remplir les lacunes des précédents écrits, tout

Digitized by Google

en réunissant, par le moyen d'un fil, les détails multipliés qu'une telle composition comporte.

Je conviens que, la plupart du temps, le procédé de l'auteur consiste à supposer un voyageur qui, partant d'un point donné, visiterait successivement les principaux monuments d'une même contrée. Il semble certain que les autres périégètes avaient employé la même forme, et c'est évidemment celle que Pausanias préfère dans la description même de la ville d'Athènes. Mais, sans sortir des *Attiques*, nous avons la preuve que l'auteur ne s'était pas borné à l'emploi de sa méthode habituelle. Au chapitre XXXI, lorsqu'il commence la description des objets mémorables qui se trouvaient dans la campagne, la forme du voyage disparaît, et c'est un géographe qui succède au périégète. MM. Charles et Théodore Müller, qui ont rassemblé tout ce qu'on peut savoir sur les Atthides et sur leurs auteurs[1], pensent que ces écrivains préféraient l'ordre des temps à celui des lieux; mais la méthode topographique devait être souvent la seule qu'on pût appliquer à la multitude des détails qui faisaient l'objet de leurs recherches; aussi, de même que la description d'Athènes me semble porter l'empreinte de l'imitation des périégètes, de même, je crois reconnaître dans la description des *dèmes* une disposition imitée de quelque Atthide, notamment de la plus célèbre, celle de Philochore.

Venant après des écrivains si divers, et dans un siècle d'imitation littéraire, Pausanias pouvait difficilement donner une couleur uniforme à ses écrits; aussi voit-on, dans son livre, se heurter, pour ainsi dire, l'affectation de la crédulité des anciens temps contre tout le scepticisme de la critique. Parfois l'auteur semble se moquer finement des généalogies impossibles et de la chronologie fabuleuse des rois d'Athènes; ailleurs il

[1] *Fragm. hist. gr.*, t. II, p. 351 et seqq.

Digitized by Google

explique la mythologie par la méthode d'Évhémère; souvent aussi nous l'entendons parler comme le plus scrupuleux des initiés. Mais quand il s'agit d'un écrivain de l'antiquité païenne, on se sent toujours dans l'impuissance de décider si sa superstition est sincère ou simulée; et Pausanias est peut-être celui de tous qui, sous ce rapport, nous laisse dans le plus grand embarras. Disons du moins à sa louange que, s'il évite souvent de juger, il tient toujours à rapporter les faits avec une scrupuleuse exactitude.

Il est donc impossible, quand on se sert de Pausanias, de négliger l'art qui a présidé à la composition de son livre. Lorsqu'on suit avec soin sa Description, on arrive à reconnaître qu'il emploie deux sortes de procédés : tantôt l'exégète est censé lui montrer les monuments et les lieux, avec son ignorance générale et sa crédulité sur les points qui intéressent la vanité locale, avec le goût des remarques minutieuses, la disposition au merveilleux, la tendance à introduire des récits épisodiques; tantôt le voyageur produit lui-même ses réflexions, apporte ses objections, provoque par ses questions les commentaires et les anecdotes les plus disparates; ou bien, s'il rencontre sur les lieux un homme plus instruit, s'il observe avec un ami qui partage ou combat ses propres idées, il reproduit toute la variété, tout le décousu d'une conversation alimentée par les lieux eux-mêmes, par les monuments qui les décorent, par les souvenirs qu'ils rappellent; et cela, au lieu de prendre des développements excessifs, se condense dans une composition d'un tissu excessivement serré, où se montre le goût de la concision poussé jusqu'à l'obscurité, ce qui n'était certainement pas sans exemple parmi les productions que l'auteur prenait pour modèles.

Appliquons maintenant ces remarques à la topographie

Digitized by Google

d'Athènes, et tâchons d'abord de comprendre sur quoi, pour cette partie de son ouvrage, repose principalement la fiction de l'auteur. Il semble mettre en scène un étranger pénétré du désir de voir une ville aussi célèbre, et qui arrive de l'Asie ou des îles. Le voyageur aperçoit d'abord le cap Sunium et son temple; on lui montre l'emplacement des mines célèbres de Laurium; il range rapidement la côte, poussé par un vent favorable, et débarque au Pirée. La visite de ce port, malgré les objets qu'il renferme, ne l'occupe pas longtemps, tant son impatience est grande d'arriver au but de son voyage. Mais les suites d'un débarquement prennent encore un temps assez considérable, et le *touriste* en profite pour parcourir Phalère et Munychie, et même pour faire dans la plaine une excursion qui lui permettra de mettre à l'épreuve la justesse de son coup d'œil et sa connaissance de l'histoire des arts. Puis, délivré des embarras de l'arrivée, il s'avance par la route ordinaire qui conduit du Pirée dans Athènes, et, se donnant à peine le temps de jeter un coup d'œil sur les tombeaux de Ménandre et d'Euripide, laissant là beaucoup de morts sans nom ou qu'il croit tels, il entre enfin dans la ville, et ne tarde pas à parvenir au quartier le plus bruyant, où s'entassent et se confondent les marchés, les portiques ornés des chefs-d'œuvre de la peinture, les temples et les tribunaux.

Mais il n'a pu toucher cette ville sans éprouver ce que Cicéron exprime si bien : « Quamquam id quidem infinitum est « in hac urbe; quacumque enim ingredimur, in aliquam his- « toriam vestigium ponimus [1]. » Ce qui touche Pausanias, admirateur et courtisan d'Hadrien, c'est moins encore le souvenir de la République que le caractère de cité universelle, de capitale du monde de la philosophie, de la littérature et des arts,

[1] *De Fin.*, V, 2.

Digitized by Google

qui appartient à Athènes, et dont les souverains les plus puissants ont rendu témoignage. Ainsi, les rois illustres qui appartenaient à la civilisation grecque ont laissé des monuments de leur munificence, et donné l'exemple de ces hommages intelligents à la grandeur athénienne; mais Hadrien les éclipse tous. Les écrivains qui ont consacré leur plume aux souvenirs de l'Attique n'avaient, sans doute, que très-peu parlé des rois grecs, et c'est encore une des raisons pour lesquelles notre auteur multiplie les récits épisodiques qui se rapportent à ces princes.

De cette manière, recueillant avec avidité tout ce qu'on en raconte, il voit s'écouler plusieurs heures avant d'avoir quitté les monuments qui entourent et décorent la place irrégulière où le peuple athénien passe sa vie. Il devrait alors se diriger vers l'Acropole; mais, après avoir célébré les rois, pourrait-il négliger le monarque dont la magnificence a tellement surpassé la leur? Cet empressement et cette préférence sont un trait de flatterie dont il doit espérer qu'on lui tiendra compte. Aussi, suivant avec plus de rapidité la rue qui longe le nord de l'Acropole, abandonne-t-il la ville de Thésée et entre-t-il dans la cité d'Hadrien. Là, on le renseigne sur tout ce qui se trouve d'intéressant à quelque distance, le Cynosarge, le Lycée, le temple de Vénus aux Jardins, le stade d'Hérode, le bourg d'*Agræ*, où l'art dramatique prit naissance, et, sous cette dernière impression, la rue des Trépieds le ramène au théâtre de Bacchus. Dès lors, il n'a plus qu'à suivre le midi de l'Acropole, comme il en a côtoyé les escarpements septentrionaux, pour arriver enfin au pied du grand escalier des Propylées; il monte à la citadelle, et, après avoir recueilli la fleur de ce qu'elle renferme de précieux, il demande, pour ainsi dire, grâce des émotions enivrantes de cette journée aux sévères divinités de l'Aréopage,

Digitized by Google

jalouses du bonheur des hommes. Le lendemain, il n'aura plus qu'une visite à faire à l'Académie pour que sa première curiosité soit satisfaite, et, dès lors, il pourra compléter sa connaissance de la ville, recueillir les renseignements sur les dèmes et sur les îles, et visiter même les lieux les plus célèbres, jusqu'au moment où, par la Voie Sacrée, avant de quitter l'Attique proprement dite, pour passer dans la Mégaride, il ira rendre aux Grandes Déesses l'hommage qui leur est dû comme aux plus augustes personnifications de la puissance divine.

La Description d'Athènes par Pausanias, que l'on a toujours trouvée, sans se rendre compte du motif, si rapide et si incomplète, ne renferme donc, en réalité, que le récit d'une première journée de surprise et d'admiration. Ce que nous savons d'ailleurs de l'inégale distribution des monuments dans cette ville, rendait plus facile l'exécution d'un pareil plan. Tout ce qu'il y avait de plus important se concentrait dans le Céramique et l'Acropole. La route de l'Académie, bordée de tombeaux historiques dans toute son étendue, faisait partie du Céramique extérieur. Au sud-est, le quartier des théâtres se joignait, par l'Odéon, au bourg d'Agræ, aux promenades de l'Ilissus et au Stade. De ce côté se trouvait aussi la ville d'Hadrien. Le reste de la vaste enceinte dont on suivait encore les traces du temps de Fauvel, rempli, pour la plus grande partie, par les habitations privées, n'offrait en comparaison rien de digne de l'admiration d'un étranger. C'est ainsi que toute l'importance de l'histoire et des monuments de Londres est concentrée dans la ligne courbe qui se déroule, sur la rive gauche de la Tamise, depuis Westminster jusqu'à la Tour. Avec une voiture, on peut voir Londres en un jour; tout le reste n'est qu'une immensité d'habitations, de places et de rues qui se répètent avec une désespérante monotonie.

Digitized by Google

Lorsque, après une lecture attentive, on a compris le plan de Pausanias, et reconnu les directions principales de la route qu'il suppose avoir suivie, mentionnant d'une manière purement épisodique les monuments qui ne peuvent rentrer dans cet itinéraire, il faut se rendre un compte exact de la configuration du terrain, ainsi que des limites qui en résultent nécessairement, et déterminer en même temps les points dont la tradition ou la critique a fixé la position d'une manière indubitable, afin d'éviter des hypothèses inadmissibles, et de réduire les difficultés de cette topographie à des détails d'une importance médiocre.

L'expérience fournit à cet égard deux conclusions, sur lesquelles nous ne saurions trop fortement insister : la première, c'est qu'on perdrait sa peine à vouloir ébranler la confiance des gens raisonnables dans la solidité de certaines attributions. Pour le quartier de l'Agora, nous avons le Pnyx, le temple de Thésée et la colline de l'Aréopage qui forment un triangle à l'aide duquel on peut mesurer géométriquement le reste du terrain, assignant dès lors à chacun des autres monuments sa situation vraisemblable.

La seconde conclusion, c'est qu'en vain aussi l'on possédera une notion assurée sur la situation des principaux édifices, et l'étendue du quartier qui les renfermait; l'accumulation et l'irrégularité des autres monuments devaient être telles, qu'après leur disparition totale, il sera à tout jamais impossible de leur trouver une place reconnaissable. Nous avons fait nous-même à Paris des expériences de ce genre. La transformation de la ville a fait disparaître des quartiers entiers, où nous avons vu des rues, des églises, des palais, des théâtres; aujourd'hui le terrain est nivelé, et nous n'y reconnaissons plus aucun emplacement distinct; nous allons jusqu'à ne plus comprendre

Digitized by Google

que tant d'édifices aient pu être accumulés dans un espace aussi étroit.

Cependant, pour arriver à quelque chose de précis, et ne laisser dans l'incertitude qu'un nombre de détails aussi restreint que possible, examinons nos ressources, et tâchons de savoir si les documents dont nous disposons ne nous fournissent pas quelque indication qui nous aide à sortir d'embarras [1]. Nous apprenons, par le témoignage de Tite-Live [2], qu'en dedans comme en dehors de la porte appelée *Dipylum,* la plus grande et la plus ouverte d'Athènes, porte qui conduisait à l'Académie, dont l'emplacement est bien connu, une rue large se dirigeait vers l'Agora, de manière que de cette place on pouvait apercevoir l'entrée de la ville : « Porta ea (*Dipylum*), velut « in ore urbis posita, major aliquanto patentiorque quam cæ- « teræ est, et intra eam extraque latæ sunt viæ, ut et oppidani « dirigere aciem a foro ad portam possint. » L'énonciation de cette dernière circonstance exclut formellement toute hypothèse qui placerait l'Agora, soit au nord, soit au midi de l'Acropole. Il faut nécessairement que cette place, ou du moins sa superficie presque entière, ait occupé une partie des terrains qui s'étendent à l'ouest, ou, si l'on veut, au nord-ouest des Propylées. De plus, quelle qu'ait été sa situation précise, elle était nécessairement irrégulière : car nous trouvons dans la direction que nous indique l'emplacement de l'Académie un certain nombre de collines, celles des Nymphes, du Pnyx, de l'Aréopage, sans parler de l'éminence sur laquelle s'élève le temple de Thésée. Mais

[1] Je n'ai pas cru devoir, pour rendre plus facile à saisir les explications qui vont suivre, joindre à ce Mémoire un nouveau plan de l'Athènes antique. Presque tous ceux qu'on a publiés dans ces derniers temps peuvent remplir cette destination. Je citerai entre autres la pl. II de la *Topography of Athens,* du colonel Leake, et le plan d'Almenoveen. Celui qui a paru sous le nom de M. Kiepert me semble moins exact.

[2] XXXI, 24.

Digitized by Google

quelle était, dans l'intervalle que ces inégalités laissaient libre, la distribution probable des monuments dont ont parlé Pausanias et les autres écrivains de l'antiquité? C'est ce que nous allons examiner.

L'auteur de la Description de la Grèce nous indique lui-même la ligne que son voyageur a suivie lorsqu'il est entré dans la ville, et le point par lequel il a pénétré dans l'Agora. Il remarque que la rue qui menait de la porte du Pirée au Céramique n'avait d'un côté que des portiques, et que les temples et les autres édifices de quelque importance étaient tous de l'autre côté : *Στοαὶ δέ εἰσιν ἀπὸ τῶν πυλῶν ἐς τὸ Κεραμεικὸν.... ἡ δὲ ἑτέρα τῶν στοῶν ἔχει μὲν ἱερὰ θεῶν....*[1]. Cela ne peut s'entendre que d'une rue qui aurait pris à revers la colline des Nymphes du côté du nord, et s'accorde, d'ailleurs, avec ce que nous savons, par le témoignage formel de Platon[2], que la route en venant du Pirée, laissait les Longs Murs sur la droite. C'est encore aujourd'hui la direction que l'on prend pour entrer dans Athènes, après avoir quitté la mer, et cette direction est déterminée par la nature du terrain.

En s'avançant par la rue dont il vient d'être question, le voyageur se trouvait bientôt au point d'intersection de l'autre rue qui de la porte Dipyle plongeait dans l'Agora, et comme, à la fin des portiques qui côtoyaient la colline des Nymphes, Pausanias indique du même côté, c'est-à-dire, sur la droite, la *Στοὰ Βασίλειος*, qui certainement aboutissait dans le Marché, on ne peut se tromper en admettant qu'à ce point, peu éloigné de l'extrémité nord-ouest de la colline de l'Aréopage, on était en plein dans ce qu'on appelait le Céramique Intérieur, dénomination qui, pour Athènes, se confondait avec celle de l'Agora.

[1] I, 2, 4. — [2] *Rép.*, IV, 14.

Digitized by Google

Or, il est impossible que le Buleuterium et le Tholus se soient trouvés à une distance considérable du portique de l'Archonte-Roi et du portique Éleuthérius, et comme ces deux derniers édifices, qui étaient contigus, se trouvaient à la droite du voyageur qui entrait dans l'Agora par la route du Pirée, il faut, de toute nécessité, chercher l'emplacement du Tholus et du Buleuterium a peu de distance des deux portiques vers le sud.

Que le Tholus ait été un édifice construit, et non une salle creusée dans le roc, c'est ce qu'indiquent avec certitude les auteurs qui en ont parlé. « Il avait, dit l'un d'eux, une toiture circulaire, bâtie en pierre et non en bois, comme celles des autres édifices : » Ὀροφὴν εἶχε περιφερῆ, οἰκοδομητὴν, οὐχὶ ξυλινὴν, ὡς τὰ ἄλλα οἰκοδομήματα[1]. Il est impossible de s'expliquer d'une manière plus formelle, et je m'étonne qu'on ait pu après cela imaginer que le Tholus avait été taillé dans le roc[2].

Les statues des Éponymes étaient placées plus haut que le Tholus, et c'est aussi avec raison que les précédents topographes, tels que le colonel Leake, ont cru que les Éponymes devaient occuper la déclivité occidentale de l'espèce de crête qui, vers le sud de l'Aréopage, sépare le sol de l'ancienne Agora de la rue qui s'étendait à peu près dans la direction du temple de Thésée entre les Propylées et l'Aréopage; car, dans le voisinages des Éponymes, se trouvait le temple de Mars, et ce temple devait appartenir, au moins par une extrémité, à la colline qui portait le nom du même dieu [3].

[1] Bekker, *Anecd. græca*, t. I, p. 264.

[2] Voyez le premier *Appendice*, à la suite de ce Mémoire.

[3] I, 5, 1 : Ἀνωτέρω δὲ ἀνδρίαντες ἑστήκασιν ἡρώων... Pausanias dit de même (XIV, 5) : Ὑπὲρ δὲ τὸν Κεραμεικὸν καὶ Στοὰν τὴν καλουμένην Βασίλειον ναός ἐστιν Ἡφαίστου. Ὑπὲρ a ici certainement le sens de *au delà*. L'étude du texte qui contient la description des peintures de Polygnote dans la *Lesché* de Delphes (X, 25-32) prouve que l'auteur de la description de la Grèce employait quelquefois dans la même acception les adverbes ἄνω et ἀνωτέρω. Il serait

Digitized by Google

Nous avons donc certainement une place, probablement la vieille Agora, qui s'étendait entre le portique Royal, le Pnyx et la colline de l'Aréopage, et nous retrouvons encore une Agora plus au nord, dont une extrémité nous est indiquée par le portique d'ordre dorique grec, qui subsiste au sein de la ville moderne, et sur le sommet duquel s'élevait, dans l'antiquité, la statue de Lucius César, petit-fils d'Auguste. En supposant, comme on l'a fait jusqu'ici, que ce portique servait d'accès à une Agora, qui se serait étendue dans la direction de l'orient, il faudrait admettre une solution de continuité absolue entre l'ancienne et la nouvelle Agora. Mais, dans l'hypothèse contraire, si le portique d'Auguste servait d'entrée à la nouvelle place, pour le voyageur qui arrivait par l'orient, il ne devait y avoir entre les deux marchés d'autre obstacle que la colline de l'Aréopage se projetant dans la direction du nord-ouest, et recevant peut-être de ce côté, ainsi que l'a pensé le colonel Leake, le nom de Κολωνὸς ἀγοραῖος. C'était là que se plaçaient, pour se faire louer, les ouvriers sans ouvrage; Méthon avait établi, au même endroit, un cadran solaire; et cette double destination semble en effet convenir à un emplacement qui, comme celui-ci, devait dominer l'ancienne et la nouvelle Agora.

A vrai dire, il n'y avait qu'une seule Agora, mais elle était séparée en deux parties par l'espèce de cap que formait le Κολωνὸς ἀγοραῖος. La partie méridionale de la place avait été d'abord la plus fréquentée, et c'était pour cela qu'on l'appelait la *vieille Agora*. Le nom de *nouvelle Agora* appartenait spécialement à la portion plus spacieuse qui s'étendait entre le portique Royal, le nord de l'Aréopage, le *Pylon Asticus* et le Pœcile, la

donc possible que le colonel Leake, en cherchant, sans nécessité, *un lieu élevé* pour y mettre les Éponymes, les eût placés un peu trop vers le sud et étendu inutilement de ce côté les limites de l'Agora.

Digitized by Google

porte d'Auguste, le gymnase de Ptolémée et le temple de Thésée. Pour retourner de ce dernier point au carrefour des deux rues du Pirée et de l'Académie, on redescendait dans l'avenue des Hermès, qui longeait, dans un parcours probablement irrégulier, le côté nord de la nouvelle Agora, à partir du Pœcile et de la porte d'Auguste.

Si Pausanias avait parlé de ce dernier édifice, il aurait épargné de grands embarras aux modernes; mais il ne reconnaissait, pour ainsi dire, pas de Romain dans Athènes avant Hadrien, auquel il était résolu de sacrifier tous ses devanciers. C'est ainsi qu'il a omis, dans l'Acropole, le temple de Rome et d'Auguste, à la montée des Propylées, la statue colossale d'Agrippa, et dans la ville, le théâtre qu'avait construit le gendre d'Auguste. Faut-il s'étonner qu'il ait agi de même à l'égard du portique au dedans duquel était la statue de Julie, tandis que celle du fils de Julie et d'Agrippa s'élevait au-dessus?

Pour démontrer que nous ne commettons pas d'erreur essentielle en plantant ces jalons, le témoignage de Xénophon, combiné avec les témoignages de Philostrate et d'Himérius, va venir à notre secours. Ces derniers ont décrit, à une époque comparativement récente, la marche que suivait le vaisseau consacré à Minerve dans la procession des Panathénées. Il est extrêmement probable qu'à travers les siècles, cette cérémonie n'avait pas varié d'une manière essentielle, et qu'une tradition constante l'avait défendue de toute altération grave. Le vaisseau partait de la porte Dipyle, suivait la rue de l'Académie ou du Céramique Intérieur, traversait l'Agora dans la direction de l'Éleusinium, faisait le tour de ce dernier édifice, et, remontant ensuite par le Pélasgique, revenait au temple d'Apollon Pythien. Il y avait un *Pythium* dans la partie orientale de la ville; mais on s'accorde à reconnaître que ce dernier édifice était trop

Digitized by Google

éloigné pour que la procession du vaisseau pût arriver jusque-là; et, dès lors, on est obligé de croire que le Pythium dont parle Philostrate ne différait pas du temple d'Apollon Patroüs ou Pythien, situé à peu de distance du portique Royal, par conséquent dans le voisinage de l'Agora.

Mais où l'Éleusinium était-il situé?

On a cité souvent un élégant passage de Xénophon [1] sur le rôle que la cavalerie athénienne devait jouer dans les cérémonies publiques, sans se rappeler toujours que la principale de ces cérémonies était certainement la pompe des Panathénées. Xénophon conseille au commandant de la cavalerie, lorsqu'il aura conduit sa troupe dans l'Agora, de lui faire faire, au pas, le tour de la place, en saluant les temples et les statues des dieux; puis, quand on se trouvera de nouveau au point de départ, c'est-à-dire au commencement de l'avenue des Hermès, qui correspondait au carrefour des rues venant du Pirée et de l'Académie, de prendre un temps de galop dans la direction de l'Éleusinium.

La pompe des Panathénées se divisait nécessairement en deux parties: tandis que l'une montait à l'Acropole, l'autre devait rester au bas du grand escalier.

C'était le cas pour le vaisseau, et surtout pour la cavalerie [2]. Si, comme je crois, on avait pris l'habitude de suivre la recommandation de Xénophon, je suppose que cette troupe, après avoir accompagné le vaisseau dans sa marche depuis la porte Dipyle, faisait le tour de l'Agora, tandis que la machine équipée en navire se dirigeait plus lentement vers l'Éleusinium. Le temps de galop conseillé par Xénophon avait pour objet de rejoindre le cortége à l'Éleusinium; de là on se dirigeait ensemble vers le Pélasgique, situé au pied de l'Acropole, vers

[1] *Hipparch.* III. — [2] Voyez le second *Appendice*, à la suite de ce Mémoire.

Digitized by Google

le nord-ouest, c'est-à-dire qu'on défilait au-dessus de la vieille Agora et au bas du grand escalier. Puis, tandis que le reste de la procession montait aux Propylées, le vaisseau allait remiser derrière la colline de l'Aréopage, et la cavalerie se débandait à la hauteur du temple d'Apollon Patroüs, de l'autre côté de la place.

Il suit de là que l'Éleusinium devait être situé à l'une des extrémités de l'ancienne Agora. Pausanias, qui ne dit qu'un mot de cet édifice, à propos du temple de Déméter et de Coré, bâti dans le voisinage de l'Ilissus, s'arrête aussitôt, sous prétexte que le silence lui est imposé par un songe. Le colonel Leake, qui s'est aperçu, entre sa première et sa seconde édition, qu'il fallait distinguer l'Éleusinium du temple de Déméter et de Coré, place le premier de ces édifices dans une grotte qu'on voit à l'est de l'Acropole. Mais le vaisseau des Panathénées faisait le tour de l'Éleusinium : donc, ce devait être une enceinte isolée; et, d'ailleurs, nous sommes forcés, par les observations précédentes, de ne pas nous éloigner de l'ancienne Agora.

Pausanias, qui a passé brusquement du Tholus aux Éponymes, n'a rien dit du Pnyx, qui dominait certainement l'extrémité sud-ouest du marché. Or, si nous nous plaçons au carrefour des Hermès, la seule direction dans laquelle on puisse prendre avec avantage un temps de course conduit au Pnyx, ou plutôt à l'intervalle qui sépare cette colline des dernières pentes de l'Acropole vers le sud-ouest; par conséquent l'Éleusinium devait être placé à l'est du Pnyx, sur un des côtés de l'ancienne Agora.

Sauf la dernière opinion que je viens de proposer, on ne trouvera pas beaucoup de choses absolument neuves dans ce que j'ai dit; et le seul mérite auquel je pourrais prétendre, si

Digitized by Google

j'étais approuvé, serait celui d'avoir mieux combiné des résultats déjà obtenus par la science. Je n'en ai pas moins, si je ne me trompe, établi sur des fondements très-vraisemblables la partie la plus importante et la plus difficile de la topographie d'Athènes, et, pour le faire, je n'ai rencontré aucun embarras sérieux dans le texte de Pausanias, compris comme il convient de l'entendre, c'est-à-dire dans le sens et dans l'esprit de la composition. Déjà même, sous ce rapport, la voie était ouverte par le colonel Leake. J'ai mentionné plus haut la rectification importante que ce savant a introduite dans son travail, en faisant cesser la confusion qu'il avait d'abord établie entre l'Éleusinium et le temple de Déméter et de Coré, voisin de l'Ilissus. Sans doute il s'est une seconde fois trompé, en transportant le premier de ces édifices à une grande distance de son emplacement véritable; mais il lui reste l'avantage d'avoir compris le système qui permettait à Pausanias de parler d'un monument éloigné à propos de celui qu'il avait sous les yeux, et, par conséquent, d'intercaler dans son Itinéraire les parenthèses qui jettent le trouble dans l'esprit de quelques lecteurs.

Et pourtant on a des preuves multipliées de ces intercalations épisodiques. Pour n'en citer qu'un exemple évident, lorsque l'auteur a décrit l'Aréopage, il mentionne à cette occasion les autres tribunaux d'Athènes. Ces tribunaux devaient être dispersés dans toute l'étendue de la ville, ce qui n'a pas empêché Pausanias d'en donner une liste continue, sans indication d'emplacement.

Si je fais remarquer qu'il en est de même pour l'endroit où il est question de l'ancien Odéon, je n'ai pas le mérite de l'initiative. Le colonel Leake s'était aperçu déjà que Pausanias parlait de cet édifice à propos des rois Attale et Ptolémée Phi-

Digitized by Google

ladelphe, que la reconnaissance des Athéniens avait placés à la suite des dix anciens héros éponymes. On retrouvait dans l'Odéon une seconde statue de Ptolémée Philadelphe, avec celle de Soter Ier et celle de Philométor. Il n'en fallait pas davantage pour que, de la place de l'Agora, où se trouvaient les statues des Éponymes avec un certain nombre d'autres monuments, jusqu'aux figures d'Harmodius et d'Aristogiton, la pensée de Pausanias se transportât à l'Odéon, bâti à peu de distance de l'Ilissus. Après les rois d'Égypte, l'Odéon montrait les statues de Philippe et d'Alexandre, puis celle de Lysimaque; et Lysimaque, à son tour, réveillait le souvenir de Pyrrhus, auquel les Athéniens avaient aussi élevé une statue, mentionnée par l'auteur sans indication du lieu où elle se trouvait.

Une fois que Pausanias a parlé de l'Odéon, il ne lui coûte pas davantage d'achever ce qui concerne le quartier où s'élevait cet édifice, en énumérant ce qu'on y voyait de plus remarquable, notamment la fontaine Ennéacrunos. Cette considération de voisinage peut suffire, sans parler des raisons mystérieuses qui, dans la pensée d'un homme aussi instruit des choses de la religion que l'était Pausanias, rapprochaient l'Odéon de la fontaine, raisons que je crois deviner, mais sur lesquelles je n'ai ni le temps ni l'intention de m'expliquer ici.

On parvient de même à se rendre un compte très-satisfaisant d'autres solutions de continuité qu'on rencontre dans la description de Pausanias, et qui, quoique moins fortes, ont sérieusement embarrassé quelques savants de notre époque.

En admettant même que tout ce qui concerne l'Odéon et le quartier du voisinage ait été intercalé dans l'itinéraire de Pausanias, on a de la peine à s'expliquer comment de l'emplacement des statues d'Harmodius et d'Aristogiton, où l'au-

Digitized by Google

teur nous a laissés pour parler de l'Odéon, on revient à l'angle du Portique Royal : Ὑπὲρ δὲ τὸ Κεραμεικὸν καὶ Στοὰν τὴν καλουμένην τὴν Βασίλειον ναός ἐστιν Ἡφαίστου. « Au delà du Céranique et du Portique Royal est le temple d'Héphestus. » Dans quel rapport ce temple se trouvait-il avec l'emplacement des Tyrannicides, où Pausanias nous avait quittés, et le Portique Royal, à côté duquel il vient nous reprendre?

Nous avons un motif très-vraisemblable pour croire que le Portique Royal était à peu près en face des Tyrannicides. La statue de Démosthène touchait à celles des Éponymes, et le temple de Mars, au delà duquel se trouvaient Harmodius et Aristogiton, était auprès de la statue de Démosthène. L'image de Pindare est désignée comme l'une de celles qui entouraient le temple de Mars. Or, cette image de Pindare différait-elle de la statue de bronze du même poëte qu'Eschine a décrite dans une de ses lettres[1], et qu'il plaçait devant le Portique Royal, πρὸ τῆς Βασιλείου Στοᾶς? Je ne le pense pas[2], car la différence d'emplacement répond précisément à l'intervalle que nous trouvons chez Pausanias entre les Tyrannicides et le Portique Royal. Que l'on traduise πρὸ τῆς Βασιλείου Στοᾶς « en face du Portique Royal, » et la difficulté est résolue. L'angle sud-est du Portique Royal et les piédestaux d'Harmodius et d'Aristogiton devaient se rapprocher dans l'étranglement de l'Agora produit par le Κολωνὸς ἀγοραῖος. Lorsque le voyageur que Pausanias semble mettre en scène arrivait à cette dernière pointe, il voyait devant lui, un peu vers sa gauche, le Portique Royal, et, en se tournant vers la droite, il arrivait au temple de Vulcain.

[1] IV, p. 669, Reiske.

[2] C'est à peu près de même que la statue de Solon, désignée par Pausanias comme placée au-devant du Pœcile, πρὸ τῆς στοᾶς, est indiquée par Démosthène et Élien comme s'élevant dans l'Agora.

Digitized by Google

C'est de la même manière que se concilie la place assignée par Pausanias au temple de la Mère des Dieux, avec ce qu'Arrien rapporte relativement à la situation du même monument. En suivant la description de Pausanias, il semble impossible de séparer le Métröum du temple d'Apollon Patroüs et du Buleuterium, c'est-à-dire des deux édifices entre lesquels notre périégète le mentionne. Or Arrien dit que les statues d'Harmodius et d'Aristogiton étaient vers la montée de l'Acropole, à peu près en face du Métröum[1]. Si l'on se rappelle que le temple d'Apollon Patroüs venait immédiatement après le portique Éleuthérius, il devient facile de concilier le renseignement fourni par Arrien avec celui que Pausanias a donné, en plaçant le Métröum un peu vers le sud, à peu de distance du second portique attenant au Portique Royal. Cette expression *καταντικρύ* a quelque chose de vague qui se prête à la supposition de lignes de rencontre diverses selon le point de vue auquel se place le spectateur. Il est clair qu'ici la ligne à tirer de la statue de Pindare au Portique Royal se croise avec celle qu'il faut étendre des statues d'Harmodius et d'Aristogiton au Métröum, sans pour cela que les deux énonciations aient rien de contradictoire.

On se rend compte encore plus facilement de la lacune qu'on a remarquée entre le temple de Thésée et celui des Dioscures. Après être monté au premier de ces édifices, le voyageur dont Pausanias fait l'initéraire n'avait plus rien à voir dans l'Agora, dont il avait parcouru toute l'étendue. Aussi reprend-il sa marche au travers de la place dans la direction du nord-ouest au sud-est, et par le chemin qu'il suit au nord

[1] Arrien; III, xvi, 7 : *Καὶ νῦν κεῖνται ἐν Κεραμεικῷ αἱ εἰκόνες, ᾗ ἀνιμεν ἐς πόλιν, καταντικρὺ μάλιστα τοῦ Μητρῴου, οὐ μακρὰν τῶν Εὐδανέμων τοῦ βωμοῦ.* Cet autel des *Eudanèmes* n'est mentionné nulle part ailleurs que dans ce passage.

Digitized by Google

de l'Acropole, le premier monument qu'il rencontre en sortant de l'Agora est le temple des Dioscures.

Il est donc nécessaire, j'en suis convaincu, de bannir la chimère d'un développement de l'Agora au midi de l'Acropole. Thucydide, dont le témoignage a été invoqué[1], ne nous paraît nullement favorable à cette hypothèse. Il établit, il est vrai, comme un fait, que lorsque l'Acropole était « la ville » ἡ πόλις, les dépendances de cette cité dans la plaine étaient plutôt dans la direction du midi, τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον; mais il ne dit pas un mot de l'Agora, qui en aurait bien valu la peine, et les monuments qu'il cite, à l'exception du temple de Bacchus aux Marais, vers l'angle sud-est, et de celui de la Terre, à l'angle sud-ouest, appartiennent tous à l'autre ville primitive, distincte du Céramique, et qui couvrait l'espace du côté du levant depuis l'Acropole jusqu'à l'Ilissus. On communiquait de cette Athènes, consacrée surtout à la religion et aux spectacles, avec l'Athènes du commerce et des affaires (moins étendue elle-même dans la direction du nord qu'elle ne le fut plus tard), on communiquait, dis-je, par une rue qui suivait le pied méridional de l'Acropole, et qu'à une époque plus récente un roi de Pergame, Eumène, mit, par des portiques, à l'abri des ardeurs du soleil. Mais, sauf la communication que j'indique, la population n'avait jamais dû s'accumuler dans cet espace peu salubre, privé de tous les vents qui rafraîchissent l'air, et dont l'usage semble indiqué par le surnom du temple de Bacchus qui s'élevait dans le voisinage. De même que le titre de Vénus ἐν κήποις montre qu'il y avait eu d'abord de la place pour le développement des jardins dans le quartier où s'élevait le temple dédié sous cette invocation, de même Bacchus aux Marais indique une partie de la ville où

[1] II, 15.

Digitized by Google

des eaux stagnantes avaient dû longtemps séjourner, et que plus tard la facilité de l'irrigation, jointe à l'absence des maisons, rendit propice à la culture que nous appelons aussi *culture maraichère.*

L'auteur du présent mémoire, pendant son séjour à Athènes, s'était vivement préoccupé des difficultés de la topographie de cette ville, et il ne tarda pas à s'apercevoir qu'un savant, qui cependant vivait sur les lieux, M. L. Ross, avait inutilement multiplié les difficultés en proposant de renoncer à la dénomination adoptée pour un des points fixes les plus précieux, le temple de Thésée. Depuis cette témérité regrettable, les conjectures n'ont cessé de bouleverser le terrain, et aujourd'hui on semble prêt à tomber dans la confusion décrite par Platon (*Cratyl.* p. 439, C), où les premiers venus, saisis par le vertige, entraînent après eux les autres à partager les mêmes illusions : *Οὗτοι αὐτοί τε ὥσπερ εἴς τινα δίνην ἐμπεσόντες κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσι.* C'est un état fâcheux dont il importe de sortir; et l'un des meilleurs moyens d'en venir à bout, c'est de chasser de son imagination toute assimilation d'Athènes aux villes régulières des temps modernes, de renoncer à y chercher, sauf un très-petit nombre d'exceptions, ces grands espaces pour lesquels on montre aujourd'hui tant de passion, et de se souvenir qu'à l'époque où la ville de Périclès regorgait des chefs-d'œuvre de l'art, Dicéarque engageait les voyageurs à ne pas se monter la tête, et à bien se figurer d'avance qu'Athènes, avec de nobles souvenirs et d'admirables monuments, avait des rues tortueuses et étroites, des maisons sans apparence : *Ἡ δὲ πόλις..... κακῶς ἐρρυμοτομημένη διὰ τὴν ἀρχαιότητα, αἱ μὲν πολλαὶ τῶν οἰκιῶν εὐτελεῖς, ὀλίγαι δὲ χρήσιμοι*[1]. « La ville est mal

[1] *Βίος Ἑλλάδος.*

Digitized by Google

percée à cause de son antiquité; la plupart des maisons sont très-simples, et il y en a peu de commodes. » En nous retraçant à nous-mêmes les choses telles qu'elles devaient être dans la réalité, nous n'avons pas de difficulté à penser que la partie la plus historique de la cité devait être aussi la plus entassée et la plus confuse.

PREMIER APPENDICE.

LE THOLUS D'ATHÈNES.

1re lecture, 21 octobre 1853; 2e lecture, 28 octobre 1853.

La plus ancienne désignation d'une partie d'édifice portant le nom de Θόλος se trouve dans l'*Odyssée* (XXII, 442):

Μεσσηγύς τε Θόλου καὶ ἀμύμονος ἕρκεος αὐλῆς.

Le scoliaste dit que c'était l'endroit « où l'on déposait les vases et les ustensiles de ménage dont on avait journellement besoin, » εἰς ὃ τὰ καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰς χρῆσιν σίπλοντα ἀπετίθεντο, οἷον κρητῆρας καὶ εκπώματα, καὶ τὰ ὅμοια. Hesychius attribue de même ce nom au lieu « qui servait à renfermer les vases de la table, » τόπος ἐν ᾧ τὰ συμποτικὰ σκεύη ἀπόκειται. Nous verrons plus loin ce qu'il est permis de conjecturer sur la forme des *tholi* dont parle Homère.

Quand nous arrivons aux temps historiques de la Grèce, le premier monument que nous rencontrons parmi ceux auxquels le nom de *tholus* fut attribué est, sans contredit, celui d'Athènes.

On ne sait pas la date de la construction de ce monument, mais la ville primitive ayant été rasée par les Perses, si, comme

Digitized by Google

je le démontrerai, le *Tholus* était un édifice et non une salle creusée dans le roc, on doit être convaincu qu'il ne fut bâti qu'après le retour des Athéniens dans leur cité. Les grammairiens de l'antiquité cherchaient l'étymologie du nom de Θόλος dans le verbe Θεῖν « courir ». . . . κυκλοτεροῦς. . . . ἀπὸ τοῦ περιθεῖν. Mais cette explication semble bien forcée, et je ne sais s'il ne vaudrait pas mieux comparer Θόλος avec le mot Θολός qui n'en diffère que par la position de l'accent. Θολός, proprement τὸ μέλαν τῆς σηπίας « l'encre de la sèche », voulait dire, au sens métaphorique, non-seulement le *trouble*, mais encore l'*obscurité*. (Hesychius : Θολοῦσα, σκοτοῦσα· Θολῶσαι, σκοτεῖσαι, etc.) Or on prétendait que le Θόλος avait été ainsi nommé à cause de sa ressemblance avec un petase ou une « ombrelle » Θολία. L'ombrelle se nommait aussi σκιάς, et il y avait des édifices (de forme ronde comme le Θόλος) qui portaient le nom de σκιάς, dont la dérivation de σκιά ne peut faire l'objet d'un doute. Harpocration assure même que le Θόλος d'Athènes était quelquefois désigné sous le nom de Σκιάς. Ouvrez le Dictionnaire d'architecture de Quatremère de Quincy, et vous y verrez qu'un Θόλος était ce que les modernes appellent « coupole », en italien *cupola*, mot dont on tire la dérivation de l'adjectif *cupo*, qui veut dire « sombre », de même que σκιά désigne l'ombre, et Θολός l'obscurité. Le Θόλος était donc comme un chapeau ou une ombrelle mis au-dessus d'une salle ronde, et par extension on donnait le nom de Θόλος à la salle ainsi recouverte. Le Tholus d'Athènes était de forme circulaire; tous les témoignages s'accordent sur ce point, et l'on ne peut douter qu'il n'ait tiré son nom de la couverture également circulaire qui le surmontait. Mais quelle était la forme de cette couverture? Était-ce une calotte hémisphérique comme les coupoles des modernes? C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

Digitized by Google

A propos du vers de l'Énéide, IX, 408,

Suspendive tholo aut sacra ad fastigia fixi,

Servius distingue trois sorte de *tholus*. Le premier, selon lui, aurait consisté en une espèce de petit bouclier, placé au milieu du toit à l'endroit où les chevrons se réunissent : « Veluti « scutum breve, quod in medio tecto est, in quo trabes coëunt. » Il s'agit ici évidemment de la toiture en bois d'un édifice circulaire. Le commentateur ajoute que c'était là qu'on suspendait les offrandes : « ad quod dona suspendi consueverant ». Le second genre de *tholus* était un édifice sacré dans le genre des temples de Vesta et du Panthéon : « alii *tholum* ædium sacrarum « dicunt genus, fabricæ Vestæ et Pantheon. » Le troisième genre désignait une toiture sans parois soutenue seulement sur des colonnes : « alii tectum sine parietibus columnis subnixum ».

Personne, hors Servius, n'a entendu parler des *tholi* de la première catégorie, et l'on serait tenté de croire qu'il s'agit plutôt ici d'une explication inventée pour rendre compte de l'expression de Virgile, que d'un objet qui ait réellement existé. On conçoit, il est vrai, que, dans la toiture en bois d'un édifice circulaire, on ait placé à l'endroit où convergent les chevrons, une espèce d'anneau servant à en réunir les extrémités; et même que cet anneau ait été le rebord d'une pièce convexe destinée à recouvrir le centre de l'édifice. Il devait y avoir une pièce du même genre au sommet du monument élevé par Philippe à Olympie, en mémoire de la bataille de Chéronée. Pausanias rapporte (V, xx, 5) que le faîte du Philippeum était orné d'une grenade de bronze qui servait à retenir les chevrons, *ἐπὶ κορυφῇ δέ ἐστι τοῦ Φιλιππείου μήκων χαλκῆ σύνδεσμος ταῖς δοκοῖς*. Cette grenade n'aurait pu lier entre eux les chevrons par leur pointe, si elle n'eût formé comme l'*ombo* d'un bou-

Digitized by Google

clier posé sur l'édifice. Mais il reste toujours à savoir si, comme le prétend Servius, ce bouclier s'appelait θόλος : ce qui, si nous en jugeons par les autres renseignements relatifs à cette expression, ne peut se comprendre qu'en admettant une comparaison de forme entre un objet plus grand, et un beaucoup plus petit, comme il arriva pour des coupes, nommées par Cratinus (ap. *Athen.* XI, 511, D.) βαλανειόμφαλοι à cause de leur ressemblance avec les coupoles dont les thermes étaient surmontés, et surtout comme on le fit pour certaines boîtes, κισταί, qu'on appelait θολίαι, parce qu'elles avaient un couvercle en forme de θόλος (*Poll.* X, 138); nos musées en renferment d'antiques auxquelles cette description va parfaitement[1]. Mais laissons de côté ces exceptions, et revenons aux véritables θόλοι.

A l'aide du texte plus précis de Vitruve, il est facile de faire cesser la confusion que Servius établit entre le *tholus*, en tant que partie de l'édifice, et le *tholus* désignant un édifice distinct. On voit, en effet, par le chapitre VIII, que Schneider a judicieusement séparé du chapitre VII, livre IV *De Architectura*, que, parmi les temples de forme ronde, *ædes rotundæ*, il y en avait sans *cella*, soutenus seulement sur des colonnes; et d'autres dont la *cella* était entourée d'un rang de colonnes. On nommait les premiers *monoptères* et les seconds *périptères*. Vitruve ne dit rien de la toiture des monoptères, mais il donne expressément à celle des périptères le nom de *tholus*. On peut donc reconnaître, dans le troisième genre de *tholus* dont parle Servius, un édifice monoptère, sur les colonnes duquel repose une coupole, ce dont on a des exemples, au moins dans les peintures antiques; et comme le grammairien assimile les *tholi* dont il parle en second lieu aux temples de Vesta, on reconnaîtra sans peine dans ces *tholi* les *ædes rotundæ* périptères,

[1] V. Panofka, *Antiques du cabinet Pourtalès*, pl. XXXIII.

Digitized by Google

surmontées d'un *tholus* ou coupole, dont il est question dans Vitruve, et aussi dans Ovide à propos des temples de Vesta.

La ressemblance du Tholus d'Athènes avec les temples de Vesta est fondée d'ailleurs sur l'identité religieuse de ces édifices dans la Grèce et en Italie. Le Tholus était un véritable temple d'Hestia. On y entretenait un feu perpétuel. Les prytanes y sacrifiaient tous les jours avant de prendre leurs repas dans cette enceinte sacrée. Si le nom de *tholus* avait prévalu pour désigner cet édifice, c'est qu'on avait voulu distinguer le nouveau prytanée de l'ancien, qui existait au nord de l'Acropole, et qui dut succéder lui-même, à une époque reculée, au prytanée originaire, dont la place était dans l'Acropole elle-même. M. Wachsmuth (*Hell. Alt.* III, § 49) a suivi très-ingénieusement les rapports de l'institution religieuse et politique des prytanes avec le progrès de la démocratie athénienne, et il a établi d'une manière tout à fait vraisemblable que le feu du Prytanée fut transporté dans l'Agora, auprès du Buleuterium, par suite de la prépondérance de l'élément populaire dans la constitution de la république. Si l'on adopte ce point de vue, on en pourra induire assez exactement l'époque à laquelle le Tholus fut bâti. C'est sans doute lorsque Périclès assura le triomphe de la démocratie, et cette explication place la construction du Tholus au moment solennel où les arts de l'Attique atteignirent leur plus sublime développement. Je suis convaincu qu'il s'est établi une certaine confusion relativement aux deux derniers prytanées. Toutes les fois qu'il est question du prytanée ἐν Ἀγόρᾳ, il faut entendre le *Tholus*.

Si la coupole d'un temple de Vesta se nommait chez les Latins *tholus*, c'est que cette manière de construire avait eu son modèle dans la Grèce. Or, nous trouvons sous ce nom chez les Grecs (sauf la mention très-fugitive d'un Tholus de By-

Digitized by Google

zance) trois édifices seulement désignés par les anciens sous le nom de *tholus*, celui d'Athènes, celui de Delphes, et celui d'Épidaure. Le Tholus de Delphes n'est mentionné que par Vitruve (VII, *præf.*) parmi les monuments sur lesquels on avait composé des ouvrages spéciaux: on n'en sait pas davantage, et il peut paraître étrange qu'un édifice élevé dans un lieu si apparent n'ait pas été remarqué par Pausanias, et qu'aucun des autres écrivains de l'antiquité n'en ait parlé[1]. Mais, en tout cas, il est difficile que ce Tholus de Delphes, s'il a existé, ait été construit avant celui d'Athènes. Les livres d'architecture portaient généralement sur des productions de l'art arrivé à sa plus haute perfection: c'étaient les architectes eux-mêmes, ou les élèves des architectes auteurs des édifices, qui en publiaient la description. On ne peut donc en aucun cas, comme l'a fait Ottfried Müller, soupçonner que le Tholus de Delphes fût un trésor, semblable aux monuments primitifs auxquels les anciens avaient attribué ce dernier nom, et ce ne serait qu'une conjecture téméraire qui pourrait en placer l'exécution avant celle du Tholus d'Athènes.

Quant au Tholus de l'Hiéron d'Épidaure, le seul qui aurait disputé d'antiquité avec le Tholus attique, Polyclète en fut l'architecte, et comme cet artiste ne fleurit qu'après Phidias, comme il paraît avoir suivi le grand mouvement athénien en le réglant et en le perfectionnant, si haut qu'on fasse remon-

[1] Ulrichs (*Reisen in Gricchenland*, p. 62 et 67) a découvert à Delphes et publié le premier une inscription qui fournit la preuve qu'il existait dans cette ville un *prytanée* avec un *autel commun*, κοινὴ ἑστία. J'ai établi les rapports du *tholus* et du *prytanée*, et l'on pourrait conclure de ce que Delphes avait un *prytanée*, que cet édifice devait avoir la forme d'un *tholus*. Quant à savoir si le *prytanée* de Delphes était le même que le *Buleuteriam* dont Plutarque a parlé dans le traité *De Pythiæ oraculis*, IX, c'est une question qu'Ulrichs n'a pas complétement résolue, et que nous nous abstiendrons d'examiner après lui. En tout cas, il est difficile qu'un édifice dont Pausanias ne dit rien ait eu, sous le rapport de l'art, une sérieuse importance.

Digitized by Google

ter son existence, nous ne pouvons considérer l'édifice circulaire élevé par lui en cet endroit comme le modèle sur lequel se serait formé l'auteur inconnu du Tholus d'Athènes.

Au reste, plus heureux pour le Tholus d'Épidaure que pour celui d'Athènes, nous avons au moins la trace du premier de ces édifices. Je l'avais remarquée parmi les ruines de l'Hiéron, et M. Blouet (*Exp. de Morée, Archit.* t. II, p. 164, pl. 77) l'a relevée sur le plan qu'il a donné de ces ruines, en exprimant l'opinion que c'était en effet une partie de la circonférence du Tholus de Polyclète dont on avait les vestiges. Or, si l'on examine les assises que l'on voit encore à fleur de sol, on y trouve l'indication de deux cercles concentriques, ce qui porte à croire que ce Tholus était un édifice périptère comme les temples de Vesta. S'il en est ainsi, puisque déjà nous avons vu que le θόλος était proprement une coupole, n'est-on pas conduit à admettre que le Tholus d'Épidaure avait une couverture du même genre?

Que si nous remontons du Tholus d'Épidaure à celui d'Athènes, il nous devient bien difficile de douter que le plus ancien de ces édifices n'ait servi de modèle au plus récent. Non qu'il faille absolument en conclure que le Tholus d'Athènes était aussi périptère : Servius nous a dit qu'on appelait *tholus* la calotte hémisphérique des temples de Vesta, qui étaient périptères, et celle du Panthéon de Rome qui ne l'est pas. Dion dit expressément (LIII, 27) que le Panthéon était θολοειδές, en forme de *tholus*, et, ici, il faut entendre, non simplement la coupole, mais l'édifice entier surmonté d'une coupole. De même que nous trouvons l'indication de θόλοι ou coupoles portées sur des colonnes, des tombeaux romains nous montrent en petit ce que nous voyons dans le monument d'Agrippa, c'est-à-dire la coupole posée sur les murs d'une *cella*, sans entourage de colonnes. Puisque le Tholus d'Athènes a complétement disparu,

Digitized by Google

nous ne pouvons savoir de science certaine si cet édifice était du genre de ces tombeaux et du Panthéon de Rome, ou de celui des temples de Vesta et du Tholus de Polyclète. Mais le trait essentiel domine : c'est un *tholus,* par conséquent une calotte hémisphérique qui a donné son nom à l'édifice; donc le Tholus d'Athènes était surmonté d'une coupole; donc les édifices grecs postérieurs n'ont été appelés *tholi* que parce qu'ils reproduisaient ce trait caractéristique du Tholus athénien.

Ce Tholus a péri; mais n'existe-t-il pas une trace suffisante de l'existence à Athènes, à une époque voisine du siècle de Périclès, d'un édifice recouvert d'une coupole? On sait que le piédestal qui servait de support au trépied victorieux dans le monument de Lysicrate est l'imitation d'un temple rond monoptère dont les colonnes sont engagées dans une muraille circulaire, laquelle contribue à soutenir l'édifice; or la surface extérieure de la toiture de ce temple offre la représentation d'une calotte hémisphérique revêtue de tuiles imbriquées. Le monument de Lysicrate fut dédié l'an 336 avant J. C., l'année même de l'avénement d'Alexandre. Croit-on que l'architecte de cet édifice aurait imaginé une telle disposition, s'il n'avait eu, dans Athènes même, un ou plusieurs monuments pour lui servir de modèle? Toutefois les anciens ne mentionnent, parmi les édifices d'Athènes, qu'un seul bâtiment circulaire, et c'est le Tholus. De ces observations, il est, je pense, permis de conclure que l'auteur du monument de Lysicrate avait dû s'inspirer de l'édifice des prytanes.

Il est vrai que tous ces rapprochements crouleraient, s'il était prouvé que le Tholus, au lieu d'être un édifice apparent à l'extérieur, élevé au-dessus du sol, avait été, au contraire, creusé dans le roc. Pour démontrer l'inconsistance de cette dernière opinion, je laisse d'abord de côté les inductions que j'ai déjà

Digitized by Google

tirées des édifices construits plus tard, relativement à la forme, non-seulement externe, mais intérieure du toit qui devait recouvrir le Tholus d'Athènes. J'ai dit qu'il résultait du témoignage des anciens, que le Tholus était un édifice construit et non excavé, et j'ai cité en preuve le texte du *Lexicon rhetoricum*, publié par Becker. Je reproduis ce texte dans toute son étendue, afin de pouvoir répondre aux objections qu'il pourrait soulever. Voici comment s'exprime l'auteur inconnu du Lexique, écrit, comme on sait, pour l'intelligence des orateurs attiques : *Θόλος, τόπος τις ἐν τοῖς ἀρχείοις, κληθεὶς διὰ τὸν τρόπον τῆς κατασκευῆς· ἦν γὰρ Θολοειδὴς· καὶ ὀροφὴν εἶχε περιφερῆ, οἰκοδομητὴν, οὐχὶ ξυλίνην, ὡς τὰ ἄλλα οἰκοδομήματα.* Ce texte est identiquement répété dans l'*Etymologicum magnum*, à la différence qu'ici l'on a écrit *λιθοειδής*, qui n'a aucun sens, au lieu de *Θολοειδής*, qui ne s'explique pas beaucoup mieux, mais que, d'après les autres gloses relatives au Tholus d'Athènes, on peut remplacer d'une manière vraisemblable par *στρογγυλοειδής* ou *κυκλοειδής*. Photius abrége un peu le *Lexicon rhetoricum* : *Θόλος, τόπος ἐν τοῖς ἀρχείοις Θολοειδὴς, ὀροφὴν ἔχων ἐξ οἰκοδομῆς, ἀλλ' οὐχὶ ξυλίνην*; mais on voit qu'il a en vue le texte que nous avons transcrit. Si le *Lexicon rhetoricum* est comparativement récent, la glose qu'il a copiée doit remonter à une époque assez reculée : car elle reproduit une observation faite dans un temps où l'exécution d'une couverture en pierre ou en maçonnerie était encore une chose rare, peut-être unique chez les Grecs; sans cela, que signifierait cette observation que la couverture du Tholus n'était pas en bois comme dans les autres édifices, *οὐχὶ ξυλίνην, ὡς τὰ ἄλλα οἰκοδομήματα*? Il faut, au moins, que la remarque ait été faite avant l'exécution de la Tour des Vents, qui montre, dans sa couverture, l'imitation en marbre d'une charpente de bois

Digitized by Google

recouverte de tuiles; or, la Tour des Vents fut élevée, par Andronicus Cyrrhestès, trente-cinq ans avant J. C., et, quand on remonte au delà de cette époque, c'est encore une assez belle date pour un témoignage littéraire.

Mais dans le Tholus il y avait plus que l'imitation en pierre d'une toiture en bois, on y remarquait ὀροφὴν περιφερῆ, sur un édifice στρογγυλοειδής, et l'on ne saurait plus clairement désigner une *coupole* placée au-dessus d'un bâtiment *circulaire*.

Mais est-il vrai que l'article du *Lexicon rhetoricum* s'applique au *Tholus d'Athènes?* Ordinairement les lexicographes désignent autrement ce dernier édifice; par exemple : Θόλος, οἶκος περιφερὴς, ἐν ᾧ οἱ πρυτανεῖς συνεσκιῶντο. C'est Ruhnken qui, le premier, je crois, en commentant cette rédaction du *Lexicon platonicum* de Timée, en a rapproché le texte du *Lexicon rhetoricum*. L'autorité de Ruhnken s'est vue confirmée par celle des éditeurs anglais du Trésor de la langue grecque, qui, avec le consentement de ceux de Paris, ont rapporté sans hésitation au Tholus d'Athènes l'article du *Lexicon rhetoricum;* et enfin, dans la seconde édition de sa *Topographie d'Athènes*, le colonel Leake, continuant de faire usage du même texte, a expliqué l'expression obscure τόπος τις ἐν τοῖς ἀρχείοις, en faisant remarquer que ce nom d'ἀρχεῖα convenait à la réunion, dans la même partie de la cité, du temple d'Apollon Patroüs, du *Metroüm,* du *Buleuterium* et du *Tholus,* édifices qui, tous, avaient la destination d'offices publics et de lieux destinés à recueillir les actes, « were all public offices and places « of registration. » Le colonel Leake prend, en effet, ici le nom ἀρχεῖα dans le sens large qu'indique la glose de Suidas : ἀρχεῖα, ἔνθα αἱ δημόσιαι χάρται ἀπόκεινται[1], χαρτοφυλάκια, ἢ

[1] Cf. une inscription de Smyrne, *Corp. I. G.* t. III, p. 787, n° 3182 : Ταύλης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον εἰς τὰ ΑΡΧΕΙΑ τὰ ἐν Σμύρνῃ ἀπετέθη.

Digitized by Google

τὰ χωρία τῶν κριτῶν; et l'on ne peut nier que si le Metroüm était un dépôt public d'archives, le Buleuterium et le Tholus étaient en même temps des lieux ou siégeaient les juges, τὰ χωρία τῶν κριτῶν, d'où je conclus, avec l'éminent topographe, que le nom d'ἀρχεῖα a dû être donné à l'ensemble des édifices dont le Tholus faisait partie, et que la diversité des acceptions que le mot d'ἀρχεῖα a reçues a dû provenir de celle des destinations que comportait cet ensemble.

D'ailleurs il y avait une raison grammaticale qui devait décider un philologue aussi exercé que Ruhnken à rapporter au Tholus d'Athènes l'article du *Lexicon Rhetoricum*. Cet article se termine par l'observation suivante : λέγεται δὲ θηλυκῶς ἡ θόλος. Sextus Empiricus (p. 248) note l'ambiguïté du genre propre au mot θόλος, et Ruhnken remarque à ce sujet que, quand il était question du Tholus d'Athènes, on employait le féminin de préférence : « usitatius tamen est ἡ θόλος, impri- « mis cum locus, ubi prytanes epulabantur, significatur. » Les éditeurs de Londres n'ont pas manqué d'introduire cette observation dans le *Thesaurus*, et ceux de Paris ont conservé l'addition de Londres empruntée à Ruhnken.

Si l'on se rappelle ensuite combien tous les rapprochements que j'ai faits portent à conclure que le Tholus était surmonté d'une coupole, si l'on compare avec la glose de Timée que j'ai rapportée plus haut : θόλος, οἶκος περιφερὴς, ἐν ᾧ οἱ πρυτανεῖς συνεισῄεσαν, celle d'Hesychius : θόλος, σίρογγυλοειδὴς οἶκος, δι' ὀσίρακων εἰλημμένος (Voss. Εἰλημένος), où je crois reconnaître l'indication de tuiles imbriquées semblables à celles qui revêtent l'extérieur du monument de Lysicrate, imité très-probablement du Tholus, on n'hésitera plus, j'espère, à penser que des critiques aussi autorisés à divers titres que Ruhnken, le colonel Leake, et les éditeurs anglais et fran-

Digitized by Google

çais du *Thesaurus,* n'ont pas eu tort de rapporter au Tholus d'Athènes l'article du *Lexicon rhetoricum;* et ce faisceau de lumière servira à justifier ce que j'ai dit de l'impossibilité que le Tholus ait été creusé dans le roc.

Mais si le Tholus était surmonté d'une coupole dont il avait tiré son nom, de quelle nature était la construction de cette coupole? Était-elle en brique, en maçonnerie ou en pierre de taille? Nous avons à peu près la preuve que les Grecs, à l'époque de leur indépendance, n'employaient pas dans leurs édifices publics le procédé du blocage. La brique, contrairement à ce qui se passait en Italie, ne fit chez eux son apparition qu'assez tard, et tous les voyageurs savent qu'en Grèce on distingue habituellement, à la première vue, les constructions helléniques de celles des temps romains par l'emploi de la pierre de taille. Pausanias, en parlant du *Philippeum* d'Olympie, a soin de remarquer que les murailles de cet édifice circulaire étaient de brique, *τοῦτο τὸ οἴκημα... πεποίηται... ὀπλῆς πλίνθου* : ce qui prouve que c'était une chose rare parmi les monuments grecs, et probablement nouvelle, quand les architectes de Philippe l'introduisirent à Olympie; et néanmoins, la couverture du *Philippeum,* ainsi qu'on l'a vu plus haut, était en bois. Je serais porté à considérer comme un usage de l'Italie, et surtout comme une invention des Romains, ces coupoles en brique et en béton dont le Panthéon offre le modèle le plus grandiose. Les Romains étaient plus ingénieurs qu'architectes, et c'est dans leur expérience des travaux d'utilité publique qu'ils puisèrent cette prédilection pour les arcs et les voûtes de brique et de béton, qu'ils introduisirent à profusion dans leurs monuments.

Si la coupole du Tholus n'était ni en blocage ni en brique, elle était en pierre de taille, et je n'éprouve, pour mon compte, aucune hésitation à chercher en Grèce, et particulièrement à

Digitized by Google

Athènes, l'origine de ces coupoles de pierre, qui présentent un des problèmes les plus difficiles et les plus intéressants de l'art de bâtir. Tel n'est pas, il est vrai, l'avis d'un savant architecte, M. Canina, qui refuse aux Grecs la connaissance de la taille des pierres en forme de pyramides tronquées, nécessaire pour l'exécution des coupoles[1]. Mais sans parler du Tholus d'Athènes, il suffit d'avoir vu le théâtre d'Épidaure pour savoir que Polyclète, son auteur, avait poussé la coupe des pierres au dernier degré de perfection, et l'on aurait peine à comprendre comment le même artiste, élevant un Tholus à peu de distance de son théâtre, aurait employé pour sa coupole d'autres procédés que ceux qui lui étaient familiers, et qui, d'ailleurs, s'accordaient si bien avec le goût de sa nation. La partie supérieure du monument de Lysicrate, que nous supposons imitée du Tholus d'Athènes, donne l'idée, quoi qu'en dise M. Canina[2], d'une vraie coupole, non d'un simple toit; et d'ailleurs la belle proportion indiquée par Vitruve, celle d'un demi-diamètre du plan intérieur de l'édifice pour la hauteur du Tholus, proportion qu'on retrouve, avec une interprétation large, comme il convient au texte de Vitruve, dans le Panthéon et dans les temples de Vesta, semble indiquer l'établissement originaire d'un réseau fortement et habilement lié, tel qu'on doit l'obtenir avec la pierre de taille; tandis que l'usage des matériaux plus légers, comme la brique, la pierre ponce, les vases de terre cuite, etc., pousse à la surélévation des coupoles, ainsi que le prouvent surabondamment les monuments des bas temps et du moyen âge.

[1] *Architettura Ant.* t. V, p. 358 : « Sappiamo che i Greci nei tempi più antichi « non praticavano di costruire volte rotonde, « formate con pietre cuneate. »

[2] *Ibid.* « Ne queste coperture tonde potevano essere altrimenti formate, che..... « disposte a guisa di letti, e non mai fatte « con volte emisferiche. »

Digitized by Google

Qu'on me permette, au sujet du Tholus d'Athènes, de développer une conjecture que m'a suggérée la mention par Vitruve d'un monument d'ailleurs aussi inconnu que le Tholus de Delphes[1]. Ce Tholus, si l'on s'en rapporte au texte de Vitruve, ne devait pas être un édifice indifférent : c'était, sans doute, un chef-d'œuvre d'architecture, puisqu'on l'avait jugé digne d'une description spéciale. Cependant, je l'ai déjà dit, Vitruve est le seul qui en ait parlé ; Pausanias et tous les autres témoins de l'antiquité sont muets. D'un autre côté, rien ne nous garantit l'intégrité du texte de Vitruve, et, au contraire, dans le chapitre même où il est fait mention du Tholus de Delphes, les éditeurs ont dû suppléer des mots, afin de rendre le latin intelligible. Examinons s'il n'y a pas ici quelque nouvelle lacune à découvrir, quelque correction à proposer. Voici ce que dit Vitruve : « Item de æde Minervæ dorica, quæ est Athenis in arce, « Ictinus et Carpion; Theodorus Phocæus de Tholo, qui est « Delphis. » Sur le commencement de cette citation point de difficulté. « Item de æde Minervæ. . . . . Ictinus. » Il était tout simple qu'Ictinus décrivît le temple qu'il avait élevé. La mention de *Carpion* indique-t-elle, ou un autre ouvrage sur le Parthénon, ou la collaboration d'un élève qui aurait secondé Ictinus dans son travail littéraire? Mais ne serait-il pas plus vraisemblable, puisque nous avons trois auteurs, Ictinus, Carpion et Théodore de Phocée, d'admettre que Vitruve a dû parler de trois ouvrages relatifs à trois monuments distincts? Dans cette hypothèse, Carpion aurait décrit le Tholus, probablement celui d'Athènes, et Théodore de Phocée, ou plutôt encore Théodore de Phocide (car il suffit pour cela d'écrire *Phoceus* au lieu de *Phocæus,* et puisqu'il s'agit dans tous les cas d'un monument de Delphes, la présence d'un homme de la Phocide semble plus

[1] Voy. néanmoins la remarque de la p. 124, n. 1.

Digitized by Google

naturelle) aurait choisi pour sujet de son livre un des édifices de Delphes, sans doute le plus illustre, c'est-à-dire le temple d'Apollon.

Ce temple avait été rebâti une dernière fois sous la direction de Spintharus, après l'incendie qui consuma, l'an 1 de la LVIII^e^ olympiade, 548 avant J. C., celui que l'on compte comme le quatrième en date. Les critiques placent généralement la reconstruction du temple de Delphes par les Amphictyons, immédiatement après l'époque de l'incendie. Mais il faut, ou que cette reconstruction ait duré bien longtemps, ou qu'un intervalle prodigieusement long se soit écoulé entre l'élévation du temple et l'exécution de la sculpture des frontons, puisqu'un élève de Calamis, Praxias, que l'on place à l'olympiade XC, 130 ans après l'incendie du temple bâti par Agamède et Trophonius, mourut avant d'avoir terminé cette entreprise. Il faut donc mettre au moins l'achèvement du temple de Delphes dans l'âge de Périclès, c'est-à-dire à l'époque où l'on commença à publier des ouvrages d'architecture.

Je suppose donc que Théodore le Phocidien avait décrit l'œuvre de Spintharus, et je propose de corriger et de compléter ainsi le texte de Vitruve : « Item de æde Minervæ dorica, « quæ est Athenis in arce, Ictinus; et Carpion de Tholo; Theo« dorus Phoceus de templo Apollinis quod est Delphis. » Si cette correction, que je présente comme une simple conjecture, venait à se confirmer par de nouveaux arguments, non-seulement nous pourrions corroborer l'idée que nous nous faisons déjà de l'importance architectonique du Tholus d'Athènes, et de la nouveauté de sa construction, puisqu'on aurait jugé à propos d'en faire le sujet d'un ouvrage; mais encore nous concevrions l'espérance de découvrir le nom de l'artiste qui l'avait élevé, Carpion, qui nous est d'ailleurs complétement inconnu,

Digitized by Google

ayant bien pu, de même qu'Ictinus, Hermogène, et sans doute la plupart de ceux dont parle Vitruve dans cette préface, composer un ouvrage sur l'édifice construit sous sa direction.

Quoi qu'il en soit, je ne puis terminer ces recherches sans parler de l'extension donnée quelquefois au mot de Θόλος en dehors des limites que j'y ai fixées. La plus notable de ces exceptions se trouve dans un chapitre (CIV) du pseudo-Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*. C'est le seul des témoignages de l'antiquité où il soit donné une description approximative des monuments de la Sardaigne, connus aujourd'hui sous le nom de *Nuraghes*. Ἐν τῇ Σαρδοῖ τῇ νήσῳ κατασκευάσματά φασιν εἶναι, εἰς τὸν ἑλληνικὸν τρόπον διακείμενα τῶν ἀρχαίων, ἄλλα τε πολλὰ καὶ καλὰ καὶ Θόλους περισσοῖς τοῖς ῥυθμοῖς κατεξεσμένους; ce que je traduis ainsi : « Dans l'île de Sardaigne on dit qu'il existe beaucoup de beaux édifices, construits à la manière des plus anciens monuments de la Grèce, et, entre autres, des espèces de coupoles dont l'évidement intérieur offre des proportions exagérées. » Il suffit de voir la coupe d'un des édifices appelés Nuraghes pour reconnaître l'exactitude de cette description et pour justifier l'interprétation que je viens de faire du texte du pseudo-Aristote. Les Nuraghes renferment, en effet, des chambres formées d'une voûte conique qui descend jusqu'au sol, et dont la coupe et la disposition rappellent en partie celles du Trésor d'Atrée à Mycènes. Si nous avions à décrire nous-même un pareil édifice, le mot qui se présenterait le plus naturellement à notre esprit serait celui de *coupole*, bien que nous sachions la différence qui existe entre une voûte conique et une calotte hémisphérique en pierre de taille, non-seulement sous le rapport de la forme, mais encore quant à la coupe et à la disposition des pierres. Le mot de Θόλος ne se trouve donc employé ici

Digitized by Google

qu'abusivement, de même qu'il nous arriverait de le faire en nous servant du mot de *coupole*, et il n'en résulte pas, dans l'une comme dans l'autre langue, la moindre modification du sens propre qui appartient à ces deux synonymes. C'est ce qu'Hesychius semble avoir dit, avec une précision telle qu'on croirait la glose que je vais rapporter écrite, sinon pour le texte des *Θαυμάσια ἀκούσματα*, du moins pour l'ouvrage auquel le compilateur caché sous le nom d'Aristote avait emprunté ces précieux renseignements. *Θόλος, κυρίως μὲν, καμάρα· καταχρησλικῶς δὲ, οἶκος εἰς ὀξὺ ἀπολήγουσαν ἔχων τὴν σλέγην κατεσκευασμένος*, ce que je traduis : « *Tholus*, à proprement parler une voûte d'un certain genre (*καμάρας εἶδος*), et par catachrèse, un édifice dont le toit finit en pointe; » ce qui, appliqué aux Nuraghes, est parfaitement exact, tant pour l'extérieur que pour l'intérieur de l'édifice, la forme conique de la voûte se reproduisant au dehors.

L'opinion que nous avons émise sur l'étymologie du mot *Θόλος* permet de croire que, du temps d'Homère, on a pu appliquer à une salle sans fenêtres et, par conséquent, obscure, un nom qui plus tard est devenu celui de l'*umbraculum* d'un édifice circulaire. Ce que le scoliaste dit du *tholus* homérique, qu'il était de forme ronde, *κυκλοτεροῦς οἰκήματος*, peut être le résultat d'une confusion avec les coupoles et les édifices à coupole des âges plus récents. La civilisation décrite par Homère offrait des différences profondes avec celle qui se développa dans la Grèce après le retour des Héraclides. Aussi, toutes les fois que les critiques, même les plus habiles, ont voulu expliquer Homère par des acceptions de mots et des usages plus récents, sont-ils tombés dans de graves erreurs, et c'est ce que prouvent les discussions soulevées à l'occasion des noms des vases grecs. L'architecture homérique ne s'explique

Digitized by Google

pas plus que le reste par l'art et les monuments de la Grèce renouvelée.

Cependant si l'on insistait sur la filiation du mot θόλος, si l'on remarquait que la définition donnée du *tholus* de l'Odyssée par le scoliaste, lorsqu'il le décrit comme une salle destinée à recevoir les vases propres aux festins, a quelque chance d'être exacte, si l'on exagérait même la portée de cette notion, jusqu'à croire que les *trésors* de Minyas, d'Hyriéus et d'Atrée devaient être en grand des salles destinées à renfermer les meubles précieux, comme celles dont parle Homère, on en arriverait à conclure que, dans l'origine, les *tholi* étaient ces voûtes coniques dont la pente descend jusqu'au niveau du sol, et qui forment les trésors de Mycènes et d'Orchomène. Plus tard cette voûte se serait perfectionnée, et quand on l'eut élevée sur des murailles perpendiculaires, le nom de l'édifice entier serait devenu celui de la partie supérieure de l'édifice.

Mais, en supposant même que j'admette cette explication qui ne me paraît pas suffisamment fondée, je demande de faire remarquer que si, entre les prétendus *tholi* des Pélopides et des Minyens, dont l'origine asiatique ne peut d'ailleurs être mise en doute, et les *tholi* que nous traduisons par *coupoles,* il existe une certaine analogie de forme, le principe même de la construction offre des différences capitales, et dont il faut tenir compte. Le prétendu *tholus* des temps primitifs n'était qu'une pyramide allongée, composée de lits horizontaux de pierre de taille, dans l'intérieur de laquelle on pratiquait un évidement correspondant au galbe de la pyramide elle-même. Si on l'élevait à l'extérieur, comme on peut le voir par l'exemple des Nuraghes, on était obligé de la poser sur un sol ferme ou sur un soubassement épais, afin que tout le poids de l'édifice portât à peu près perpendiculaire-

Digitized by Google

ment sur sa base. Si on l'établissait à l'intérieur du sol, tout ce que la construction pouvait faire, quand elle était exécutée habilement, c'était de soutenir la poussée concentrique des terrains environnants. S'agissait-il, au contraire, d'une coupole, on devait la calculer assez habilement pour que le poids dont elle surcharge obliquement les murailles ne les fît pas pousser au vide, ce qui exige une combinaison savante dans la proportion des pierres de taille comme dans la disposition des lits. Lorsqu'une fois ce problème fut résolu (et j'ai prouvé, je crois, autant qu'il était possible de le faire, que cette solution fut obtenue pour la première fois dans la construction du Tholus d'Athènes), ce fut le moins qu'une expression propre s'attachât désormais à cette espèce d'édifice, et que, dès lors, on ne nommât plus *tholus* que des coupoles ou des salles surmontées de coupoles.

Cette belle invention passa de la Grèce en Italie. Les Romains l'appliquèrent à leurs temples ronds, en introduisant dans la construction même des *tholi* des procédés moins dispendieux, plus faciles et qui résultaient de la nature des matériaux dont ils faisaient habituellement usage; mais la forme hémisphérique n'en resta pas moins consacrée, de même que l'expression qui la désignait chez les Grecs. La tradition de cette forme et du mot qui l'exprime se continue dans les temps de décadence; les thermes et les portiques nous en montrent des exemples; le christianisme l'applique aux baptistères et aux églises rondes; les musulmans s'en emparent à leur tour, et l'on ne peut aujourd'hui pénétrer dans une mosquée ou dans un bain de l'Orient sans rencontrer des coupoles qui remontent, par une filiation non interrompue, jusqu'au Tholus, dont le monument de Lysicrate nous a transmis une image incomplète. Enfin le génie des architectes modernes s'empare

Digitized by Google

de l'idée des anciens pour en faire une application d'une audace extraordinaire, et l'on finit par élever au milieu des airs, sur des supports hardis jusqu'à la témérité, des hémisphères en pierre de taille comme ceux dont le génie grec sut le premier découvrir le secret.

Un fleuve si majestueux et si fécond valait bien la peine que l'on fît un effort pour remonter jusqu'à sa source.

SECOND APPENDICE.

SIMON D'ATHÈNES ET DÉMÉTRIUS D'ALOPÈCE.

1re lecture, 2 décembre 1853; 2e lecture, 3 février 1854.

La fixation de l'itinéraire suivi par la pompe publique des grandes Panathénées se lie intimement, comme j'ai tâché de le démontrer, avec la question de l'emplacement occupé par l'Agora; j'ai dit, dans mon mémoire, que les renseignements fournis par l'Ἱππαρχικός de Xénophon complétaient et justifiaient les indications d'une date bien postérieure que nous trouvons dans Philostrate et dans Himérius. Xénophon donne l'autorité du temps à des descriptions écrites dans les derniers siècles de la société païenne, et montre, en même temps, le rôle important que la cavalerie athénienne jouait dans ces grandes cérémonies, au moins à l'époque de l'indépendance républicaine.

Selon Philostrate, le vaisseau sacré partait du Céramique [extérieur], se dirigeait vers l'Éleusinium, et, après avoir fait le tour de cet édifice, passait le long du Pélasgicum, pour aller ensuite remiser à l'endroit que Pausanias indique comme existant à proximité de l'Aréopage.

Digitized by Google

Sophist. II. 15 (dans la *Vie d'Hérode Atticus*) : Ἐκ Κεραμεικοῦ δὲ ἄρασαν χιλίᾳ κώπῃ, ἀφεῖναι ἐπὶ τὸ Ἐλευσίνιον, καὶ περιβαλοῦσαν αὐτὸ, παραμείψαι τὸ Πελασγικόν· κομιζομένην τε..... ἐλθεῖν οἵ νῦν ὥρμισται.

Att. 29. 1 : Τοῦ δὲ Ἀρείου πάγου πλησίον, δείκνυται ναῦς ποιηθεῖσα ἐς τὴν τῶν Παναθηναίων πόμπην.

Himérius, plus déclamateur et moins précis, ajoute à cette première description du cortége, qu'on faisait monter le vaisseau vers la colline de Pallas (*Orat.* III. 12) : Ἄγουσιν ἐπὶ τὸν κολωνὸν τῆς Παλλάδος τὸ σκάφος. Mais il ne faut pas induire de ces paroles, comme on l'a fait souvent, que le vaisseau ait jamais fait l'ascension de l'Acropole; car, s'il en eût été ainsi, ce qu'Himérius ajoute n'aurait pas de sens. « Du haut de cette colline, dit-il, il semble que la déesse contemple la cérémonie sacrée et jouisse du spectacle de la fête : Ὅθεν ἡ Θεὸς ἐποπτεύει τήν τε πανήγυριν, οἶμαι, καὶ τὴν παροῦσαν ἱερομήνειαν. » Cela suppose que le vaisseau, quand on l'approchait de l'Acropole, n'était pas au niveau de l'emplacement où le rhéteur voyait en imagination la déesse. Or, s'il existait encore des doutes sur ce point, ils seraient complétement détruits par l'importante découverte de l'escalier des Propylées, surtout si l'on admet, ce qui me paraît nécessaire, que les degrés dont on a retrouvé une partie avaient remplacé un escalier contemporain de la construction même des Propylées. L'existence de degrés d'une pente aussi rapide rend impossible qu'on ait fait monter le vaisseau sacré au sommet de l'Acropole.

Xénophon vient à son tour introduire dans la description de la fête un élément nouveau. Il est le seul écrivain de l'antiquité, je pense, qui confirme l'indication fournie par la frise de la cella du Parthénon, en donnant la preuve que la cava-

Digitized by Google

lerie athénienne prenait part à la pompe des Panathénées. L'itinéraire qu'il trace est exactement conforme à celui que fournissent Philostrate et Himérius. Grâce à lui, l'on voit les cavaliers, comme je l'ai établi dans mon mémoire, faire le tour de l'Agora, à partir des Hermès, et piaffer devant chaque temple ou autel, en l'honneur des dieux, puis, revenus au point de départ de cette tournée, prendre un temps de galop à travers la place jusqu'à l'Éleusinium [1], sans doute pour se rejoindre à la marche plus lente du vaisseau, et, après avoir pris le pas, se rapprocher ensuite des temples le long desquels ils avaient d'abord passé : *Ἐπειδὰν δὲ τῆς εἰς τάχος διελάσεως λήξωσι, τὴν ἄλλην ἤδη καλὸν σχέδην εἰς τὰ ἱερά, ἥπερ καὶ πρόσθεν, διελαύνειν.* Cette dernière circonstance complète la marche de la cérémonie, et donne en même temps le moyen d'expliquer une contradiction que présente le texte de Pausanias comparé à celui de Philostrate. Le premier place, en effet, la remise du vaisseau à proximité de l'Aréopage, tandis que le second fait passer le cortége devant le temple d'Apollon Pythien avant d'arriver à cette remise. Or le Pythium dont il est ici question était situé dans le voisinage du Portique Éleutherius, du côté de la place opposé à la colline de l'Aréopage. Mais tout s'explique, si l'on suppose, comme je l'ai fait dans mon mémoire, que la cavalerie, après avoir suivi le vaisseau jusqu'au pied de l'escalier des Propylées, défilait ensuite devant le Pélasgicum, et venait se débander à la hauteur du Pythium, tandis que le vaisseau s'arrêtait au pied de l'Aréopage.

Pour compléter ces indications, il ne s'agit plus que de

[1] Xénophon dit que ce mouvement devait se faire *κατὰ φυλάς*. Sturz (*Lex. X. s. verbo*) entend par là qu'on défilait *par tribus*. Mais, probablement, cela ne voulait dire que *par escadrons*, comme dans cet autre passage de Xénophon (*Cyrop.* VIII, III, 11) : *Κατὰ φυλὰς ἀφεῖναι τοὺς ἵππους.*

Digitized by Google

fixer le point de départ du cortége, et l'on obtient ce dernier résultat en comparant ce que dit Himérius, de la porte où commençait la marche du vaisseau, *ἄρχεται μὲν εὐθὺς ἐκ πυλῶν*, avec l'énonciation de Philostrate, qui fait commencer le défilé à partir du Céramique, *ἐκ Κεραμείου ἄρασαν*, sans aucun doute le Céramique extérieur, ainsi que je l'ai dit plus haut, et comme on le voit par ce que rapporte Thucydide dans son récit de la conspiration d'Harmodius et d'Aristogiton (VI, 57), que les conjurés avaient choisi pour frapper leur coup le moment où Hippias se trouvait dans le Céramique extérieur pour y ordonner la pompe des grandes Panathénées : *Καὶ ὡς ἐπῆχθεν ἡ ἑορτὴ, Ἱππίας μὲν ἔξω ἐν τῷ Κεραμεικῷ καλουμένῳ μετὰ τῶν δορυφόρων διεκόσμει, ὡς ἕκαστα ἐχρῆν τῆς πομπῆς προϊέναι.* La porte qui faisait communiquer le Céramique du dehors avec celui du dedans était la porte Dipyle, la plus large d'Athènes. C'est ainsi que, par la plus belle rue de la ville, on arrivait en ligne droite, comme je l'ai démontré dans mon mémoire, du voisinage de l'Académie jusqu'à l'Éleusinium, au fond de la Vieille Agora. On ne peut donc avoir aucun doute sur la direction que la cérémonie suivait depuis son point de départ jusqu'à l'Éleusinium.

Enfin, malgré l'état de mutilation de la frise, au nord et au sud du Parthénon, les différentes circonstances qui signalent la marche de la cavalerie dans le texte de Xénophon, c'est-à-dire la préparation en dehors de la porte Dipyle, le commencement du défilé au pas, le temps de galop à travers l'Agora et le retour à une allure plus calme, se retrouvent dans le developpement des sculptures de Phidias.

En racontant l'entreprise des Tyrannicides, Thucydide fait remarquer qu'ils avaient attendu, pour l'exécution de leur plan, la fête des grandes Panathénées, parce que c'était le

Digitized by Google

seul jour où, à cause de la cérémonie, des citoyens pussent paraître en armes dans la ville, sans que leur nombre excitât le soupçon (VI, 56) : *Περιέμενον δὲ Παναθήναια τὰ μεγάλα, ἐν ᾗ μόνον ἡμέρᾳ οὐχ ὕποπλον ἐγίγνετο ἐν ὅπλοις τῶν πολιτῶν τοὺς τὴν πομπὴν πέμψαντας ἀθρόους γένεσθαι.* Je me suis demandé si cette circonstance se rapportait exclusivement à l'état d'oppression dans lequel se trouvaient les Athéniens sous le joug des Pisistratides, ou si, en effet, même sous la république, ce devait être une chose insolite de rencontrer dans les rues d'Athènes des troupes de citoyens armés, à moins que ce ne fût pour le défilé qui avait lieu tous les quatre ans lors des grandes Panathénées. J'ai donc cherché s'il existait une autre fête à laquelle l'armée fût appelée à prendre part, et le résultat négatif de cette recherche a achevé de me convaincre que le texte de Xénophon ne pouvait s'appliquer qu'à la pompe célébrée en l'honneur de Minerve.

Cependant l'écrivain s'exprime en termes généraux : « Il me semble, dit-il, qu'un moyen de rendre les pompes plus agréables aux dieux, de même qu'aux spectateurs, c'est de faire défiler la cavalerie devant tous les temples et toutes les statues qui se trouvent dans l'Agora. » De plus, les manœuvres qu'il indique, loin de se rapporter à un usage qui aurait été observé de son temps, sont présentées sous forme de conseil, et en opposition à ce qui aurait eu lieu lorsqu'il écrivait son traité. « Je sais bien, ajoute-t-il, que ce n'est pas l'habitude des cavaliers d'en faire autant, mais je ne puis m'empêcher de croire qu'il y aurait là une innovation heureuse et qui plairait aux spectateurs. La cavalerie a exécuté des manœuvres bien autrement difficiles, toutes les fois qu'il s'est trouvé un commandant capable d'imposer l'obéissance. »

Comment s'expliquer cette généralité d'expression, lors-

Digitized by Google

qu'on a la preuve que Xénophon n'a pu et n'a voulu parler que de la pompe des Grandes Panathénées? Comment interpréter le ton de doute, l'air de nouveauté et, pour ainsi dire, d'invention, qu'affecte l'auteur, lorsqu'il semble avoir pris la frise du temple de Minerve pour modèle de sa description?

M. Letronne, dans sa Notice de Xénophon[1], a fixé d'une manière aussi vraisemblable qu'ingénieuse l'époque de la composition de l'Ἱππαρχικός. Je crois, comme ce savant, que Xénophon, qui n'était pas encore banni, revint dans sa patrie après l'expédition des Dix Mille. J'admets avec lui que le traité du Commandement de la cavalerie avait pour objet d'aider au rétablissement de la puissance militaire des Athéniens, à peine délivrés de la tyrannie de Sparte[2]. Si l'on place le

[1] *Biographie universelle.*

[2] En émettant cette opinion, M. Letronne n'a tenu aucun compte de celle qu'avait exprimée P. L. Courier, dans son commentaire de l'Ἱππαρχικός, et que ce dernier savant avait cherché à corroborer par plusieurs arguments. Dans l'hypothèse de Courier, Xénophon n'aurait composé le traité du Commandement de la cavalerie que dans un âge avancé et longtemps après s'être retiré à Scillunte. Je ne discuterai pas les rapprochements que Courier établit entre des événements postérieurs au commencement de l'hégémonie des Thébains et certains préceptes que Xénophon donne dans son traité; car ces inductions sont trop dénuées de base positive. La plus spécieuse et la seule, à ce qu'il me semble, qui mérite d'être réfutée, se tire de l'unique passage de l'Ἱππαρχικός, dans lequel il soit question, sinon des Thébains, au moins de la Béotie. C'est celui où Xénophon, après avoir établi qu'Athènes, pour former une bonne cavalerie, possède autant de ressources que ses adversaires, ajoute (VII, 3): Καὶ μὴν ἐπί γε τοῖς προγόνοις οὐ μεῖον Ἀθηναῖοι ἢ Βοιωτοὶ φρονοῦσιν. Sur quoi Courier fait cette remarque : « On voit, par tout ceci, qu'au moment où Xénophon écrivait, Athènes était menacée d'une irruption des Thébains et se croyait peu en état de leur résister, ce qui n'a pu avoir lieu qu'avant la bataille de Mantinée, durant la seconde expédition d'Épaminondas dans le Péloponnèse. » La conséquence que Courier tire de ce rapprochement est considérable; car la bataille de Mantinée fut donnée en 362 avant J. C., et Xénophon mourut octogénaire en 359; d'où il résulterait que l'Ἱππαρχικός, antérieur au *Traité de la cavalerie*, qui en parle, aurait été composé à l'extrémité de la carrière de l'illustre écrivain. Mais la phrase de Xénophon ne renferme qu'une pure ironie, du genre de celles qu'on se permettait habituellement dans Athènes, où les Béotiens ne jouissaient pas d'une haute réputation. Courier ne sait quel

Digitized by Google

retour de Xénophon à la fin de l'an 399 avant J. C. ou au commencement de 398, il en résulte qu'on se trouvait alors à la veille des grandes Panathénées, qui devaient avoir lieu la même année, puisque cette fête coïncidait avec l'an 3 de chaque olympiade, et qu'en 398 on se trouvait à cette époque de la XCI^e^. Depuis la délivrance d'Athènes, en 403, on n'avait encore pu célébrer les grandes Panathénées qu'une seule fois. Xénophon, qui dut être témoin de la seconde fête en 398, fut sans doute frappé de l'oubli des traditions en ce qui concernait la manière dont la cavalerie devait manœuvrer dans cette cérémonie, et comme, dans sa pensée, la force de la cavalerie à la guerre dépendait en grande partie du soin mis à dresser les chevaux et les cavaliers, la grande fête nationale offrant la plus belle occasion d'exciter l'amour-propre des officiers et des soldats en les faisant voir, sous un aspect avantageux, à leurs concitoyens rassemblés, le grand écrivain, qui était aussi un général du premier ordre, s'efforça de faire entendre aux Athéniens l'avantage qu'ils auraient à rétablir au milieu de la pompe des Panathénées les évolutions de la cavalerie dans leur

sens attribuer aux mots τοῖς προγόνοις, et c'est pourquoi il en donne une paraphrase plutôt qu'une traduction : « Sans compter que, pour la noblesse de leur origine et la gloire nationale, les Athéniens ne s'estiment en rien inférieurs aux Béotiens. » Mais la *gloire nationale* suffisait bien pour rendre τοῖς προγόνοις, et c'est, en effet, le vrai sens. Xénophon veut faire honte aux Athéniens de leur défiance dans leurs propres forces; et, afin de les piquer d'honneur, il affecte de choisir, pour terme de comparaison, celui des peuples de la Grèce dont l'histoire avait le moins d'éclat. Il semble leur dire : « Vous conviendrez, au moins, qu'en fait de gloire nationale, vous valez bien les Béotiens. » A l'époque où, d'accord avec M. Letronne, nous plaçons la composition de l'Ἱππαρχικός, c'est-à-dire vers 399, les Thébains auraient pu figurer, tout aussi bien que les Béotiens, dans la phrase de Xénophon. Mais si cette phrase eût été écrite dans le temps de l'hégémonie des Thébains, comme Courier le suppose, l'écrivain se serait gardé d'appliquer au peuple dominant le nom de *Béotiens*, propre alors aux habitants du reste de la contrée, pour les distinguer des Thébains, les intérêts des uns et des autres ayant été constamment opposés pendant la durée du IV^e^ siècle avant J. C.

Digitized by Google

première splendeur. Cependant il se trouvait dans une position difficile, et personne, d'ailleurs, ne se serait adressé à la démocratie athénienne sans employer les plus grands ménagements. C'est à ce point de vue, je pense, qu'il faut lire le texte de Xénophon. Alors l'obscurité se dissipe, et l'on comprend que l'écrivain ait enveloppé ses conseils sous des formes aussi dénuées de précision.

Les considérations que je viens de présenter n'empêchent pas que Xénophon n'ait suivi, quant à l'indication des manœuvres propres à la cérémonie des grandes Panathénées, un auteur plus ancien, Simon d'Athènes, dont il a prononcé deux fois le nom dans le traité de l'Équitation. Les emprunts de ce genre, dont je suppose que l'Ἱππαρχικός n'était pas tout à fait exempt, seraient plus faciles à reconnaître, si ce dernier ouvrage eût été postérieur au Περὶ ἱππικῆς, dont il semble former le complément naturel. Mais M. Letronne a démontré sans peine que le traité de l'Équitation avait été composé pendant l'exil de l'auteur et dans sa solitude de Scillunte, longtemps après l'Ἱππαρχικός, auquel il renvoie comme à un ouvrage plus ancien. Le lien qui existe entre les sujets traités dans ces deux ouvrages est tellement nécessaire, qu'on retrouve, dans le moins récent, des idées et des préceptes reproduits avec plus de développement par l'autre. Or il est certain qu'en écrivant le Περὶ ἱππικῆς Xénophon n'avait fait, la plupart du temps, que donner une forme plus élégante aux principes et aux observations de son devancier. « Les points, dit-il dans son préambule, sur lesquels nous nous sommes rencontré avec Simon, ne m'ont pas paru de nature à être retranchés de cet écrit; au contraire, nous avons vu, dans cette coïncidence, un motif de plus pour les communiquer à nos amis, pensant qu'ils y prendraient plus de confiance, s'ils voyaient nos idées partagées par un

Digitized by Google

connaisseur de ce mérite; quant à ce qu'il a omis, nous essayerons d'y suppléer par notre propre expérience. » Ἡμεῖς γε μέντοι, ὅσοις συνετύχομεν ταυτὰ γνόντες ἐκείνῳ, οὐκ ἐξαλοίφομεν ἐκ τῶν ἡμετέρων, ἀλλὰ πολὺ ἥδιον παραδώσομεν αὐτὰ τοῖς φίλοις, νομίζοντες ἀξιοπιστότερα εἶναι, ὅτι κἀκεῖνος κατὰ ταυτὰ ἡμῖν ἔγνω, ἱππικὸς ὤν, καὶ ὅσα δὴ παρέλιπεν, ἡμεῖς πειρασόμεθα δηλῶσαι. On ne s'exprime point ainsi quand on n'est point décidé à suivre de point en point un ouvrage antérieur et qui fait autorité.

Il y a donc une chance sérieuse pour que les observations communes aux deux ouvrages aient appartenu originairement à celui de Simon. Quant à celles dont l'objet s'étend aux évolutions de la cavalerie (comme ce qui a rapport à la cérémonie des Grandes Panathénées) et qui, par conséquent, dépassent les limites d'un simple traité d'équitation, je n'aurai besoin, pour démontrer que l'art dont Simon avait recueilli les lois ne pouvait, en quelque sorte, se refuser à une application aussi étendue de ses principes, que de citer les réflexions judicieuses mises par Xénophon dans la bouche de Socrate, et qui ont été considérées avec raison comme l'idée mère de l'Ἱππαρχικός[1]: « Eh quoi! » dit le philosophe à un jeune homme qui avait brigué le commandement de la cavalerie, sans s'être préparé à cet emploi par les études nécessaires, « si l'on t'amène des chevaux défectueux des pieds ou des jambes, sans vigueur, mal nourris, incapables de suivre; d'autres, si impatients, que tu ne pourras les fixer en place, ou si ombrageux, qu'il sera impossible de leur faire prendre le rang, comment te tireras-tu de ta charge, et quel service te croiras-tu capable de rendre à la république? » — « Il est vrai, » répond le jeune homme; « aussi m'efforcerai-je de me bien connaître en chevaux. » Si le com-

[1] *Memorab.* III, 13, § 18.

Digitized by Google

mandant avait besoin de l'expérience de l'écuyer, l'écuyer ne pouvait enseigner comment on manœuvre isolément un cheval, sans s'occuper des règles qui président aux mouvements simultanés de la cavalerie.

Il est vrai que toute hypothèse deviendrait inadmissible, si l'auteur, cité d'une manière si honorable par Xénophon, n'eût été qu'un médecin vétérinaire. Mais ce que j'ai extrait des premières phrases du traité de la Cavalerie suffit pour faire voir que l'ouvrage de Simon n'était pas contenu dans des limites aussi étroites. L'*Hippiatrique*, ou plutôt l'*Hippoïatrique* (Ἱπποϊατρικόν, c'est la forme attique et la plus ancienne) de Simon, est citée dans un article de Suidas[1]. Les auteurs grecs de la médecine vétérinaire, tels qu'Hiéroclès et Absyrte, mentionnent honorablement Simon parmi leurs devanciers. Mais cette Hippiatrique n'est pas le seul ouvrage de Simon dont les anciens aient parlé. Il est aussi question[2] de son Ἱπποσκοπικόν, ou de l'art de distinguer les défauts ou les qualités des chevaux. C'est le sujet du premier chapitre du Traité de Xénophon, Περὶ ἱππικῆς. « Je donnerai d'abord les moyens de ne pas se laisser tromper en achetant des chevaux » : Πρῶτον δὲ γράψορεν ὡς ἄν τις ἥκιστα ἐξαπατῷτο ἐν ἱππωνείᾳ; et pour en fournir un exemple : « Simon dit qu'on connaît au bruit la bonté du pied d'un cheval, et il a raison : car le sabot creux raisonne sur le sol comme une cymbale. » Voilà proprement de l'*hipposcopie*[3].

[1] Voc. Τρίλλη.

[2] Suid. vocc. Ἄψυρτος et Κίμων.

[3] Mon savant et excellent confrère M. Littré a appelé mon attention sur le fragment de l'ouvrage de Simon, découvert il y a peu de temps dans un recueil des *Hippiatriques*, qui fait partie d'un manuscrit de Cambridge. L'auteur de la découverte, M. le Dr Ch. Daremberg, a inséré le texte du fragment de Simon parmi les *Notices et extraits des manuscrits médicaux* qu'il a récemment publiés (Ire partie, p. 169). Tous les doutes qui pourraient s'élever sur l'authenticité de ce morceau disparaissent, dès qu'on le compare avec le texte du Περὶ ἱππικῆς, de Xénophon; car, par un bonheur singulier, le seul endroit où le disciple de Socrate ait eu re-

Digitized by Google

Pollux[1] relève dans Simon l'expression qui désigne une allure allongée du cheval, *διὰ πλείστου τὰ σκέλη ῥίπτειν*. Il recueille[2], dans le même auteur, la remarque qu'un bon coureur est celui qui s'enlève le moins en galoppant, *εὐθύδρομος ἵππος, ὁ ὀλίγον αἴρων ἀπὸ τῆς γῆς ἐν τῷ τρέχειν τὰ σκέλη* : ces observations sur les allures du cheval sont peut-être encore propres à éclairer l'acheteur; mais l'écuyer qui dresse l'animal doit en faire plus directement son profit. Le même lexicographe nous indique[3] une autre expression dont Simon avait fait usage; c'était le verbe *πλαγιάζω*, pour exprimer les voltes que l'on fait faire à un cheval : *Ἀλλὰ τὸν ἵππον πλαγιασάτω· οὕτω γὰρ ὁ Σίμων ὀνομάζει*[4]. C'est ici décidément l'art du manége,

cours, d'une manière expresse, à l'autorité de Simon, a son équivalent dans le fragment découvert par M. Daremberg. Nous lisons dans Xénophon (I, 3) : « Simon dit qu'on connaît au bruit la bonté du pied d'un cheval, et il a raison; car le sabot creux résonne sur le sol comme une cymbale ». *Καὶ τῷ ψόφῳ δέ φησι Σίμων δήλους εἶναι τοὺς εὐπόδας, καλῶς λέγων· ὥσπερ γὰρ κύμβαλον, ψοφεῖ πρὸς τῷ δαπέδῳ ἡ κοίλη ὁπλή*. Et nous trouvons, dans le fragment de Simon : *Ἔστι δὲ αὐτός τε τεκμήριον καὶ ὁ ψόφος τῆς ὁπλῆς τῆς ἀγαθῆς· κυμβαλίζει γὰρ ἡ κοίλη μᾶλλον ἢ ἡ πλήρης καὶ σαρκώδης*. « Le bruit est le meilleur signe de la bonté du sabot; car celui qui est creux produit l'effet d'une cymbale plutôt que celui qui est plein et charnu. » Après avoir établi avec certitude ce point de comparaison, si l'on met en parallèle les principes d'*hipposcopique* développés dans le premier chapitre du Traité de Xénophon, avec tout le fragment de Simon découvert à Cambridge, on retrouve, dans l'un comme dans l'autre texte, des préceptes et des observations identiques, et l'on reconnaît, comme je l'ai déjà dit, que l'écrivain le plus récent et le plus habile s'est attaché principalement à présenter, sous une forme élégante, des idées exprimées par l'auteur primitif dans un style sentencieux, abrupte, où dominent les expressions techniques, et où la syntaxe offre l'embarras et l'irrégularité qui caractérisent les plus anciens prosateurs de l'Attique. Il appartient aux critiques spéciaux de restituer, dans son intégrité, le texte assez corrompu du fragment de Simon; mais, autant que j'en puis juger par mes propres remarques, la rédaction de Xénophon fournira des moyens pour fixer le sens de celles des phrases de Simon qui semblent les plus altérées et les plus obscures.

[1] I, 194.

[2] *Ibid.*

[3] I, 204.

[4] L'impératif est employé de même, presque constamment, dans le fragment de Simon trouvé à Cambridge par M. Daremberg : *Τὸ δὲ μετακύνιον ἐχέτω ὑγρὸν*,

Digitized by Google

et nous ne sommes plus ni dans l'hippiatrique, ni dans l'hipposcopie.

Il faut conclure de ces vestiges que Simon avait donné un traité complet du cheval : « Simonem qui primus de equitatu « scripsit, » dit Pline [1]. Cet ouvrage devait être divisé en plusieurs livres, dont chacun formait sans doute un traité séparé. Après l'*ἱπποσκοπικόν*, ou l'art de discerner les chevaux, il y avait peut-être l'*ἱπποτροφικόν*, ou l'art de les élever; nous supposons que celui de les guérir, *ἱπποϊατρικόν*, venait ensuite, et qu'on trouvait après cela ce que les modernes ont appelé le *manége*, expression d'origine italienne (*maneggio*), et dont je ne me charge pas de donner l'équivalent en grec (peut-être *ἱππηλατικόν*). Si ce que nous avons dit plus haut est exact, l'ouvrage devait finir par des préceptes sur les évolutions de la cavalerie [2].

κυνοβάτης δὲ μὴ ἑσῖω. — Τὴν δὲ διάσῖασιν τοῖν σκελοῖν ἐχέτω ὡς μεγίσῖην.— Παρὰ δὲ τὴν σιαγόνα ὁ αὐχὴν ἑσῖω λεπῖός.— Πάλιν δὲ ἐκ τοῦ λεπῖοτάτου εἰς τὰ πρόσθεν κατακαμπέσθω. Καὶ τὴν κεφαλὴν προαγέτω δὲ, καὶ μὴ βραχὺς ἑσῖω ὁ αὐχήν· τὴν δὲ κορυφὴν ὑψηλὴν ἐχέτω, κ. τ. λ.

[1] XXXIV. 8, § 19.

[2] Hierocl. *Proœm.* *Ἐγὼ δὲ, εἰ μὲν ἕτερος ἦν ὁ κινήσας ἐπὶ ταῦτα, πολλὰς ἠνγκάσθην ἂν ἴσως συγγράψαι βίβλους, περί τε φύσεως ἵππων διεξιὼν, μίξεώς τε καὶ κυήσεως αὐτῶν, ἔτι τε ἀνατροφῆς, καὶ χωρίων καὶ θέσεως, ἃ καλλίσῖην καὶ ὑγιεινοτάτην αὐτοῖς παρέχειν εἴωθε νομὴν καὶ δίαιταν, καὶ πρό γε τούτων, ὅπως ἄν τις γνωματεύσειε τὸν ἀρισῖὸν ἵππον, καὶ παρασκευάσειε μὴ δυσάγωγον εἶναι, μὴ δὲ δύσῖομον καὶ δυσγάργαλον, ἀλλὰ ψάλιον ἑτοίμως δέξασθαι, καὶ τὸν ἀναβάτην μὴ χαλεπῶς ἐνεγκεῖν, καὶ ταῖς τῶν ἐποχουμένων ὁρμαῖς ὑπακούειν πρὸς ἅπαν ὃ βούλονται, ταῦτα πάντα διεξῆειν ἄν, εἰ πρὸς ἄλλον ἦν. Ἐπεὶ δὲ καὶ λόγων οὐχ ἀμελέτητος εἶ, καὶ τὰ περὶ τὴν ἱπποτροφίαν ἐκ προγόνων παρειληφὼς σπουδάσματα τυγχάνεις, τά τε Σίμωνος ἀκούεις τοῦ παλαιοῦ τῆς ἱππασίας αὐτοῦ τρόπους ἐν τῷ παρ' Ἀθηναίοις Ἐλευσινίῳ χαράξαντος, καὶ σημήναντος ἐν τοῖς σχήμασι, τόν τε περὶ τῆς ἱππικῆς Ξενοφῶντι τῷ Γρύλλου συγγεγραμμένον διανέγνωκας λόγον· τούτου χάριν ἀπόχρη σημῆναι τὰ περὶ τῆς τῶν ἵππων θεραπείας καιριώτατα.* « Si un autre que vous m'eût engagé à écrire cet ouvrage, j'aurais été forcé sans doute de le développer en un plus grand nombre de livres. Il m'aurait fallu parler de la nature du cheval, des soins à prendre pour faire couvrir les juments et pour les aider à mettre bas, de l'élève des poulains, des expositions les plus salubres, des lieux les plus propres

Digitized by Google

Il est probable que par ses écrits, si estimés du temps de Xénophon, Simon avait exercé une grande influence sur les progrès de la cavalerie athénienne. S'il n'avait pas conduit les jeunes citoyens sur le champ de bataille, il avait dû contribuer à leur éducation, en leur fournissant les moyens d'acquérir la connaissance approfondie du cheval et de ses mouvements. Il semble même que les travaux de Simon n'avaient pas été sans rapport avec la cérémonie sacrée, qui fournissait à la cavalerie athénienne le moyen de montrer la perfection de ses manœuvres. Du moins, je ne puis m'empêcher de rap-

au pacage et au séjour des animaux, et, avant tout, des moyens de distinguer les qualités du cheval. J'aurais dû montrer comment on le dresse, comment on remédie à la dureté ou à la susceptibilité de sa bouche, ce qu'il faut pour l'habituer à se laisser monter, de même qu'à obéir à tous les mouvements du cavalier. Mais tous ces détails, dont il aurait été difficile de me dispenser avec un autre, n'ont plus d'objet, quand je m'adresse à une personne aussi instruite que vous l'êtes, et pour qui la connaissance approfondie du cheval est une tradition de famille. Vous connaissez le vieux Simon..... vous avez lu le traité de Xénophon, fils de Gryllus, sur l'Équitation. Je me contenterai donc d'indiquer ici ce qui convient au traitement des maladies du cheval. » Ce passage du préambule d'Hiéroclès renferme évidemment l'analyse rapide des matières contenues dans un traité d'équitation. Est-ce celui de Simon? est-ce le Περὶ ἱππικῆς de Xénophon? Ce dernier ne dit rien, περὶ μίξεώς τε καὶ κυήσεως; il est fort concis sur l'élève des poulains et ne s'étend pas sur les évolutions du manége. On doit donc présumer qu'Hiéroclès a plutôt résumé l'ouvrage de Simon que celui de Xénophon. On remarquera le pluriel τῶν ἐποχουμένων, lorsqu'il est question des manœuvres. L'ouvrage de Simon ne se bornait donc pas à des leçons de manége, et renfermait les préceptes des exercices en troupe. Pollux, qui vivait dans la dernière moitié du second siècle de notre ère, semble avoir connu l'ouvrage de Simon, qui devait, par conséquent, subsister encore cent ans plus tard, c'est-à-dire, à l'époque où il semble qu'on doive placer Hiéroclès le Vétérinaire; car celui-ci était certainement païen, ainsi qu'on en peut juger par cet autre passage de son préambule : Κεκλήσθω δὲ ἡμῖν συμφορεῖς τοῦ λόγου τοῦδε, Ποσειδών τε Ἱππειος, καὶ ὁ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους σωτὴρ Ἀσκληπιὸς, ᾧ πάντος που καὶ ἵππων μέλει, εἰ δεῖ τι Χείρωνος τοῦ κενταύρου, καὶ τῶν ἐν Πηλίῳ διατριβῶν ἀξίως μεμνῆσθαι. « Invoquons, pour placer cet écrit sous leur protection, et Neptune Hippius, et Esculape, le sauveur du genre humain, auquel le soin des chevaux ne doit pas être étranger, s'il est permis de rappeler, et Chiron le Centaure, et le séjour qu'il fit avec lui sur le Pélion. »

Digitized by Google

procher des passages qui démontrent que l'Éleusinium était le premier but de la pompe des Grandes Panathénées, la circonstance que Simon avait été autorisé à placer auprès de cet édifice un cheval de bronze, ou plutôt une figure qui le représentait lui-même à cheval, comme si, dans la grande fête nationale, il eût voulu continuer à passer en revue les escadrons auxquels il avait enseigné les secrets de son art.

J'hésite entre un *cheval de bronze* et la *figure d'un homme à cheval.* Xénophon dit, il est vrai, en parlant de Simon : « C'est celui qui a placé près de l'Éleusinium, à Athènes, un cheval de bronze : » ὃς καὶ τὸν κατὰ τὸ Ἐλευσίνιον Ἀθήνῃσιν ἵππον χαλκοῦν ἀνέθηκε. Mais Pline range parmi les ouvrages du statuaire Demétrius *une statue à cheval de Simon, le plus ancien auteur d'équitation :* « equitem Simonem qui primus de equitatu « scripsit[1] », et, comme tous les critiques l'ont compris, il est question du même monument dans les deux passages. On pourrait considérer l'auteur le plus récent comme le moins exact; toutefois, un cheval isolé, monté sur un piédestal, n'aurait pas fait un ornement bien convenable pour la place publique, tandis qu'un écuyer célèbre doit avoir conçu le désir de perpétuer sa mémoire en se faisant représenter à cheval, dans la perfection de son attitude. L'artiste que Simon avait choisi excellait, comme on le verra bientôt, dans l'imitation individuelle; aussi sommes-nous plutôt disposé à croire que Pline s'est exprimé exactement, quand il a parlé de la statue équestre de Simon. J'ajoute que, suivant toute apparence, Xénophon n'avait pas dit autre chose, en parlant d'*un cheval de bronze.* Cet auteur se sert habituellement du mot ἵππος au féminin (ἡ ἵππος), pour désigner la cavalerie; il dit à plusieurs reprises comme nous, οἱ ἵπποι, « les chevaux, » au lieu de οἱ ἱππεῖς, « les cavaliers. »

[1] *Loc. laud.*

Digitized by Google

Dans la phrase qui nous occupe, il aura fait usage d'ἵππος, au singulier, au lieu de ἱππεύς. Si notre remarque est fondée, ce sera, pour le mot ἵππος, une acception de plus qu'il faudra introduire dans le vocabulaire de Xénophon.

Quoi qu'il en soit, la statue équestre de Simon ne formait pas la partie la plus curieuse du monument; les bas-reliefs qui en décoraient le piédestal paraissent avoir principalement fixé l'attention des anciens. Voici la phrase par laquelle Xénophon désigne ces bas-reliefs : Καὶ ἐν τῷ βάθρῳ τὰ ἑαυτοῦ ἔργα ἐξετύπωσεν. Ce que le colonel Leake traduit par « His precepts « were explained by figures on the basis of the statue. » Gail, qui n'a pas la main heureuse, avait traduit : « Il a inscrit sur la base les titres de ses ouvrages ; » et P. L. Courier, dont la version porte : « Sur la base, il a fait représenter ses propres actions, » n'est pas plus exact, bien qu'il ne fasse pas complétement, comme Gail, abstraction du sens de *bas-relief,* propre au verbe ἐκτυπόω. Malgré ce que l'acception du mot ἔργα a ici d'insolite, c'est le colonel Leake qui a raison, car il a pour lui les termes dont Hiéroclès le Vétérinaire se sert en parlant du même objet[1] : Τά τε Σίμωνος ἀκούεις τοῦ ϖαλαιοῦ τῆς ἱππασίας αὐτοῦ τρόπους ἐν τῷ ϖαρ' Ἀθηναίοις Ἐλευσινίῳ χαράξαντος καὶ σημήναντος ἐν τοῖς σχήμασι. « Vous connaissez l'ouvrage du vieux Simon, qui a fait graver et représenter en figures, dans l'*Éleusinium* d'Athènes, *les exemples de sa méthode d'équitation.* » Τοὺς τῆς ἱππασίας αὐτοῦ τρόπους est, sans aucun doute, un équivalent et comme une glose du τὰ ἑαυτοῦ ἔργα de Xénophon. Nous devons en conclure que celui-ci avait employé le mot ἔργα dans un sens qui le rapproche de l'acception poétique si fréquente dans Homère :

Πᾶσαν γὰρ ὁμηλικίην ἐκέκασϑο
Καλλεϊ καὶ ἔργοισιν, ἰδὲ φρεσί[2].

[1] *Loc. laud.* — [2] *Iliad.* N, v. 432.

Digitized by Google

« Elle surpassait toutes les femmes de son âge par sa beauté, sa sagesse et ses talents. » Euripide dit, à l'exemple d'Homère : ἔργοις Ἀθάνας, pour désigner l'habileté supérieure dans les ouvrages de femme [1]. Ἔργα, dans Xénophon, sert à exprimer l'art dans lequel excellait Simon, et dont il avait fait représenter les exemples les plus saillants sur le piédestal de sa statue.

Recourons maintenant à la frise du Parthénon. Le côté occidental, dont la composition s'est conservée toute entière, et qui représente les préparatifs des cavaliers destinés à entrer dans le cortége des Panathénées, montre une suite de groupes, dans lesquels l'artiste semble s'être étudié à faire voir le cheval et l'homme qui le monte sous les aspects les plus divers [2]. S'agit-il de nous faire une idée des compositions qui décoraient la base de la statue de Simon, il ne se trouvera, parmi les monuments antiques, que la frise occidentale de la cella du Parthénon, pour nous fournir des éléments d'analogie. Si donc nous parvenons à démontrer que Simon avait écrit son livre antérieurement à la construction du temple de Minerve, on pourra être amené à penser que les compositions exécutées par Démétrius, sous les yeux de Simon, n'avaient pas été inutiles à Phidias, et, par ce moyen, nous parviendrons, je l'espère, à rendre entièrement vraisemblable ce que nous n'avons présenté jusqu'ici que comme une conjecture, c'est-à-dire, que Simon avait exercé une véritable influence sur le perfectionnement de la cavalerie athénienne, et notamment sur le rôle à la fois religieux et politique qu'on lui faisait jouer dans la grande fête nationale.

La naissance de Xénophon, dont la date n'est pas exactement connue, semble coïncider avec l'époque à laquelle Phidias

[1] *Suppl.* v. 1062 :
Ἔργοις Ἀθάνας, ἢ φρένων εὐβουλίᾳ.

[2] *Bas-reliefs du Parthénon et de Phigalie*, pl. I et II.

Digitized by Google

entreprit les travaux du Parthénon. On présume qu'il avait environ six ans, en 438 avant J. C., lorsqu'eut lieu la dédicace de la statue chryséléphantine de Minerve. Si donc l'ouvrage de Simon n'avait été composé qu'après l'époque de Phidias, Xénophon aurait parlé de cet auteur comme d'un de ses contemporains, ce qu'il ne fait pas. Au contraire, en mentionnant sa statue, il semble se reporter aux souvenirs d'un autre âge.

D'un autre côté, le peintre Micon, contemporain et collaborateur de Polygnote, s'était déjà rendu célèbre, lorsque Simon composa son ouvrage ; car celui-ci avait signalé une inexactitude dans la manière dont cet artiste avait représenté les chevaux. C'est ce que rapporte Hiéroclès le Vétérinaire (p. 73, éd. 1537) : *Τὰ τοιαῦτα ἠγνοήθη, ὥσπερ Μίκωνι τῷ παλαιῷ, ὃς ᾤετο ἵππου καὶ τὸ κάτω βλέφαρον ἔχειν τρίχας, ἃς καλοῦσιν Ἕλληνες βλεφαρίδας· καθάπλεται γοῦν αὐτοῦ Σίμων, τὴν ἄγνοιαν τάυτην αἰτιώμενος.* « Le vieux Micon s'imaginait que les chevaux avaient des cils sur le bord de la paupière inférieure. Simon lui reproche d'avoir commis cette erreur. » C'est ce que répète Pollux (II, IV, 12). *Τοῦτο ὄνειδος τῆς ἀμαθίας Μίκωνι προσήνεγκεν, ὅτι καὶ τὰς κάτω βλεφαρίδας προσέγραψεν ἵππου γράφῃ.* « Simon taxe Micon d'erreur, pour avoir peint des cils à la paupière des chevaux. »

Nous pouvons, je pense, tirer de cette indication un meilleur parti qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Si l'on y réfléchit, en effet, il semble difficile que la critique de Simon ait été faite longtemps après l'exécution de la peinture sur laquelle elle portait. Le mouvement des arts en Grèce, depuis Polygnote jusqu'à Zeuxis, fut extrêmement rapide. Le style dans lequel peignaient Polygnote et Micon, et qui nous est connu par quelques-uns des plus beaux vases grecs, n'avait pas encore dépouillé toute la roideur primitive, et les détails n'y devaient pas être étudiés

Digitized by Google

avec une rigoureuse perfection. Lorsque les maîtres plus récents poussèrent l'imitation de la nature jusqu'à produire l'illusion, ce que l'on continua d'apprécier dans leurs devanciers ne fut plus, sans doute, que le grand caractère imprimé par eux à leurs ouvrages, et l'on ne se préoccupa plus des erreurs qu'un reste d'inexpérience leur avait fait commettre. Cela est si vrai que, suivant le témoignage d'Élien [1], on avait reporté plus tard sur Apelle, c'est-à-dire sur le plus habile émule de la nature, l'inadvertance que Simon reprochait à Micon. Mais l'auteur qui rapporte cette nouvelle version doute qu'elle soit exacte, et maintient contre Micon le reproche d'avoir mis des cils à la paupière inférieure des chevaux [2].

Micon devait passer, à son époque, pour un peintre de chevaux très-habile; du moins, il en avait introduit dans presque toutes ses compositions. Ceux qui paraissent avoir fait la plus vive impression sur ses contemporains décoraient le temple des Dioscures à Athènes, et dépendaient d'une composition qui représentait les Argonautes. Pausanias parle du soin extraordinaire avec lequel Micon y avait peint *Acaste et ses chevaux* [3]. *Καί οἱ τῆς γραφῆς ἡ σπουδὴ μάλιστα ἐς Ἄκαστον καὶ τοὺς ἵππους ἔχει τοῦ Ἀκάστου.* C'est sans doute lorsque la sensation produite par cet ouvrage était le plus vive et que tout le monde parlait de ces admirables chevaux, que Simon fit remarquer l'erreur commise par le peintre alors en vogue. Nous ne possédons pas la date précise de la décoration de l'Anacéum, mais on s'accorde à placer le point culminant de la carrière de Mi-

[1] *N. A.* IV, 50.

[2] Il faut remarquer qu'Hiéroclès, qui a donné à Simon l'épithète d'*ancien*, Σίμωνος τοῦ παλαιοῦ, emploie la même expression, *Μίκωνι τῷ παλαιῷ*, pour désigner le contemporain de Polygnote. Cette qualification, sans être précise, semble s'appliquer naturellement à des écrivains ou à des artistes antérieurs à l'époque de Périclès.

[3] I, XVIII, 1.

Digitized by Google

con à l'an 460 avant J. C.: c'était aussi le temps de la plus grande gloire de Cimon, fils de Miltiade.

Je ne suis pas de ceux qui rejettent à la première vue un témoignage ancien, même quand ce témoignage est entaché d'une erreur manifeste. L'expérience démontre que l'énonciation la plus corrompue peut fournir un renseignement utile, pourvu qu'on la soumette à un examen attentif. Le lexique de Suidas renferme, sous le nom de *Cimon*, une courte notice, dans laquelle règne la plus étrange confusion. Κίμων Ἀθηναῖος· οὗτος τῇ ἀδελφῇ Ἐλπινίκῃ συγκοιμηθεὶς, διεβλήθη πρὸς τοὺς πολίτας, καὶ διὰ τοῦτο ἐξωστρακίσθη πρὸς τῶν Ἀθηναίων· οὗτος ἔγραψεν ἱπποσκοπικὸν βιβλίον θαυμάσιον. « Cimon Athénien fut accusé auprès de ses concitoyens d'un commerce incestueux avec sa sœur Helpinice, et les Athéniens, pour le punir, lui appliquèrent l'ostracisme. On a de ce Cimon un ouvrage admirable sur l'art de discerner les chevaux. » Les critiques se sont depuis longtemps aperçu qu'il fallait rendre à notre *Simon* par un Σ la fin de cette notice, et c'est à leur exemple que j'ai restitué à ce personnage l'ouvrage intitulé Ἱπποσκοπικόν. Mais quelques-uns vont plus loin, en attribuant à Simon tout l'article; ils veulent que cet écrivain ait été banni d'Athènes, sa patrie, pour cause d'inceste. Tout ce que nous savons, d'ailleurs, de Simon nous induit à croire qu'il était effectivement citoyen d'Athènes [1]. Pour le reste de l'article de Suidas, c'est un amalgame des faits réels de la vie de Cimon, fils de Miltiade, avec les mauvais bruits qu'on avait répandus sur sa sœur Helpinice et sur lui. La rumeur publique accusa Helpinice et Cimon d'une liaison coupable :

[1] Le manuscrit de Cambridge, extrait par M. le docteur Daremberg, désigne expressément Simon comme athénien : Σίμωνος Ἀθηναίου περὶ εἴδους καὶ ἐκλογῆς ἵππων.

Digitized by Google

Cimon, comme tous les autres citoyens illustres, fut victime de l'envie démocratique; plus tard, on donna pour cause à l'exil de ce général les médisances dont il était l'objet. Suidas n'est ici que l'écho de l'orateur Andocide[1]. Tout cela d'ailleurs n'a pas le moindre rapport avec l'auteur du plus ancien traité de l'équitation; mais quelle a pu être la cause de cette méprise? Faut-il l'attribuer uniquement à la ressemblance des deux noms? Les rapprochements qui précèdent nous ont amené à penser que Simon était contemporain du fils de Miltiade. Un ouvrage destiné à l'instruction des soldats de la république devait avoir un grand intérêt pour l'homme dans les mains duquel reposaient les destinées de la patrie. Qui sait si le traité imité par Xénophon n'avait pas été adressé à Cimon? Je connais un ouvrage du P. Frœlich, publié sous les auspices d'un jeune homme de l'illustre famille de Khevenhüller, ouvrage que les libraires et même les numismates continuent de mentionner sous le nom de celui auquel l'auteur l'avait dédié[2]. Les méprises de ce genre devaient être encore plus fréquentes chez les anciens, à cause de la rareté des livres.

Après avoir ainsi placé Simon dans le temps de Micon et avant Phidias, à l'époque de la puissance du fils de Miltiade, il me reste à voir si ce que nous pouvons connaître du sculpteur qui avait exécuté son portrait équestre est de nature à confirmer notre opinion. Jusqu'ici, les historiens de l'art n'ont pas été plus heureux avec Démétrius que ceux de la littérature avec Simon. En effet, les auteurs anciens qui ont parlé de cet artiste ne disent rien de l'époque à laquelle il a vécu. Qu'il ait été contemporain de Simon, c'est ce qui ne peut faire l'objet d'un

[1] *Adv. Alcibiad.* B. 129. Reiske : *Ἐξωστράκισαν Κίμωνα διὰ παρανομίαν, ὅτι τῇ ἀδελφῇ τῇ ἑαυτοῦ συνῴκησε.*

[2] *Rerum veterum numismata anecdota aut perrara.* Vien. 1752, in-4°. Voy. Lipsius, *Bibliotheca numaria*, p. 209.

Digitized by Google

doute. Xénophon dit de Simon, qu'il avait obtenu de placer lui-même sa propre statue dans le voisinage de l'Éleusinium, et, comme les bas-reliefs qui en décoraient le piédestal étaient, pour ainsi dire, les planches de son ouvrage, il en avait certainement surveillé l'exécution, afin d'obtenir du statuaire une exactitude scrupuleuse. Si nous ne nous sommes pas trompé sur l'âge de Simon, il en résulte que Démétrius fut le contemporain d'Agéladas et le devancier de Phidias : fait important, quand on considère les particularités que les anciens nous fournissent sur le talent de cet artiste.

Pline, outre la statue équestre de Simon, mentionne deux ouvrages de Démétrius, une Minerve surnommée *Musica*, « quoniam Dracones in Gorgone ejus ad ictus citharæ tinnitu « resonant, » et le portrait de Lysimaché, prêtresse de Minerve Poliade durant soixante-six ans[1]. Il serait important pour nous de savoir dans quel temps vivait cette Lysimaché; mais les auteurs anciens ne nous apprennent rien à cet égard. Plutarque[2] cite une anecdote, assez difficile à comprendre, où elle figure, mais il ne parle pas de son époque.

Nous sommes mieux instruits, par rapport à sa statue. Polémon le Périégète en avait fait mention dans la description des monuments de l'Acropole d'Athènes[3], et Pausanias la vit encore près du temple de Minerve Poliade. Cette statue, qui n'avait pas plus d'une coudée de haut, se distinguait par la perfection avec laquelle l'artiste avait rendu les traits de la vieillesse, *εὐῆρις πρεσβύτις, ὅσον τε πήχεως μάλιστα.* L'observation de Pausanias rentre dans le jugement plus général que Quintilien[4] porte du talent de Démétrius : « Ad veritatem « Lysippum ac Praxitelem accessisse optime affirmant. Nam

[1] *H. N.* XXXIV, 8, § 19. — [2] *Περὶ δυσωπίας*, p. 524. — [3] Cf. Diog. Laert. V, 85, avec Paus. I, XXVII, 5, et Plin. *l. l.* — [4] XII, 10.

Digitized by Google

« Demetrius tamquam nimius in ea reprehenditur, et fuit si-« militudinis quam pulchritudinis amantior. » « On attribue à Lysippe et à Praxitèle le mérite d'avoir approché le plus de la vérité; car Démétrius passe pour avoir donné dans l'exagération sous ce rapport, et on lui reproche d'avoir préféré la ressemblance à la beauté. » Nous comprenons sans peine que Simon se soit accommodé d'un artiste de ce genre; avec le besoin qu'il avait de figures techniques, il n'aurait pas été tenté de lui reprocher de pousser trop loin l'imitation.

La particularité qui se rapporte à la Minerva Musica de Démétrius montre encore le soin scrupuleux et l'habileté pratique que ce statuaire devait porter dans l'exécution de ses ouvrages. L'effet musical qu'indique la phrase de Pline (de quelque manière qu'on l'interprète) ne pouvait être produit que par une fonte des parties saillantes qui fît corps avec le reste de la figure. Si nous en jugeons par l'extrême inexpérience qu'on remarque dans les bronzes grecs les plus anciens, et par la multiplicité des pièces de rapport qui les composent, l'effet produit par l'égide de la Minerva Musica devait passer pour une merveille[1].

[1] On s'accorde à traduire la phrase de Pline, « quoniam Dracones in Gorgone « ejus ad ictus citharæ tinnitu resonant, » de cette manière : « parce que les serpents qui sont sur son égide retentissent au son de la cithare, » et je n'ai rien à dire contre une interprétation qui réunit tous les suffrages. Du reste, il faut le constater, personne ne s'inquiète des conséquences d'une telle énonciation; et quand on n'y reconnaît pas un conte populaire, recueilli, sans critique, par l'auteur de l'*Historia naturalis*, on se rejette sur certains faits de résonance observés par les anciens et que les modernes n'ont encore que très-imparfaitement constatés. Comment le son tiré d'une seule cithare aurait-il pu produire un phénomène de sonorité analogue à celui que décrit Vitruve (V. 5.), lorsqu'il parle des vases de bronze que l'on disposait dans des cavités autour des théâtres ; « Ita hac ratiocina-« tione vox ab scena uti ab centro profusa, « se circumagens tactuque feriens singu-« lorum vasorum cava, excitaverit aucta « claritate ex concentu convenientem sibi « consonantiam ; » comment des serpents rangés autour de l'égide d'une figure de Minerve, tels que ceux dont on voit tant d'exemples sur les monuments de la statuaire antique, auraient-ils, dans leur dis-

Digitized by Google

Mais est-ce là tout ce que nous pouvons savoir de Démétrius? Lucien a bien encore parlé, et même assez longuement, dans son Φιλοψεύδης, d'une statue de bronze, ouvrage de Démétrius; on s'est demandé si ce dernier artiste était le même que celui dont Pline a mentionné les ouvrages, et sur le talent duquel Quintilien s'est exprimé dans les termes rapportés plus haut, et l'on n'a su que conclure. Mais c'est bien à tort, du moins je le pense, que les historiens de l'art se sont ainsi arrêtés en chemin.

position toujours irrégulière, pu devenir propres à rendre un effet qu'on n'obtenait avec les vases qu'au moyen d'une combinaison exacte et savamment calculée? Et cependant, il nous semble que Pline a fait allusion à un phénomène positif, recueilli par lui dans quelque periégète (probablement dans Polémon, si cette Minerve de Démétrius faisait partie des monuments d'Athènes), et qu'il n'a pas eu la prétention de présenter comme quelque chose de surnaturel. Dans la procession des Panathénées, telle qu'elle était représentée autour de la cella du Parthénon, du côté du nord (*Bas-reliefs du Parthénon*, pl. VI), on remarque plusieurs citharèdes marchant au son de leurs instruments, et l'on pourrait se figurer qu'en passant auprès de la statue de Demétrius ils produisaient, dans les serpents de la Gorgone, un phénomène de résonance, d'autant plus digne de remarque pour les anciens, qu'ils se souvenaient de la tradition mythologique suivant laquelle Minerve aurait inventé la flûte en imitant le sifflement des serpents de la Gorgone (Pind. *Pyth.* XII, 19). Toutefois, dans le passage de Pline, il n'est question que d'une seule cithare, *ad ictas citharæ*, et, d'ailleurs, la résonance des serpents de bronze, déjà si difficile à admettre dans l'intérieur d'un édifice, devient presque impossible en plein air, puisqu'il s'agit, dans l'hypothèse que nous proposons en désespoir de cause, d'une des figures devant lesquelles passait la procession des Panathénées. Aussi, malgré la déférence que nous devons à ceux pour qui le passage de l'*Histoire naturelle* n'est susceptible que d'une seule interprétation, nous est-il impossible de repousser la pensée que, si Pline avait voulu parler d'un son pareil à celui de la cithare, et qu'on aurait produit en frappant sur le métal, tout s'expliquerait de la manière la plus vraisemblable et la plus naturelle. Je renonce donc à diviser la phrase de Pline autrement qu'on ne le fait d'ordinaire; je m'interdis également d'élever aucune chicane contre l'expression d'ailleurs insolite, *ad ictus citharæ*, et je me contente de faire remarquer que, même avec l'interprétation généralement donnée au passage en question, l'effet produit n'a pu l'être qu'au moyen d'une fonte parfaitement homogène, ce qui suffit pour confirmer l'idée qu'on doit se faire de l'extrême habileté de Démétrius.

Digitized by Google

D'abord, ce Démétrius était du dème d'Alopèce, *Δημήτριος ὁ Ἀλωπεκῆθεν*, et Lucien ne s'exprime ainsi, sans doute, que parce que le nom de l'auteur était inscrit, sous cette forme attique, au bas de la statue, avec celui du personnage qu'elle représentait. Simon et Lysimaché, dont un Démétrius avait exécuté les portraits, étaient des personnages athéniens; on voyait ces portraits parmi les monuments d'Athènes; le sujet de la Minerve surnommée *Musica* était encore athénien : il y a donc tout à parier que l'auteur de ces ouvrages appartenait à l'Attique, et l'inscription mise sur l'œuvre d'un statuaire d'ailleurs inconnu, *Δημήτριος ὁ Ἀλωπεκῆθεν*, n'a rien qui ne convienne à l'artiste auquel on devait les portraits de Simon, de Lysimaché et la statue de Minerva Musica.

Maintenant, comment Lucien décrit-il l'ouvrage qu'il attribue au Démétrius d'Alopèce? « As-tu vu, dit-il, auprès de la fontaine, ce vieillard chauve, au ventre proéminent, nu jusqu'à la ceinture, avec les veines très-marquées, et quelques poils de barbe que le vent semble soulever, tellement frappant de vérité, qu'on le prendrait pour un homme vivant? » 18. *Σὺ δὲ εἴ τινα παρὰ τὸ ὕδωρ τὸ ἐπιῤῥέον εἶδες προγάστορα, φαλαντίαν, ἠμίγυμνον τὴν ἀναβολήν, ἠνεμωμένον τοῦ πώγωνος τὰς τρίχας ἐνίας, ἐπίσημον τὰς φλέβας, αὐτοανθρώπῳ ὅμοιον....* Cette description offre, pour ainsi dire, le pendant de ce que devait être la Lysimaché. L'artiste n'avait pas plus hésité à rendre tous les caractères de la vieillesse, en représentant un homme, qu'il ne l'avait fait en modelant une femme. Il n'y a pas jusqu'à ces poils de barbe soulevés par le vent, qui ne rappellent la hardiesse des saillies déjà signalées dans la Minerva Musica. Le signalement est positif: dans le statuaire que Lucien nous fait connaître, nous retrouvons l'auteur du portrait de Lysimaché.

Ce n'est pas le seul service que nous rende le texte de Lu-

Digitized by Google

cien. Cet auteur ajoute que la statue par lui décrite était celle d'un général des Corinthiens appelé *Pelichus* : Πέλιχος ὁ Κορίνθιος στρατηγὸς εἶναι δοκεῖ. Voilà un général bien peu connu, et les commentateurs de Lucien ne l'ont retrouvé nulle part. Cependant, sous la date de l'an 2 de la LXXXVI^e^ olympiade, 435 avant J. C., trois ans après la dédicace de la Minerve du Parthénon, Thucydide mentionne, parmi les commandants de la flotte corinthienne, un autre stratége du nom d'*Aristéus, fils de Pellichus*[1]. La forme de ce dernier nom est assez rare pour qu'on y fasse attention. N'est-il pas à présumer que le *Pelichus* dont Démétrius avait fait la statue était le même que le père d'Aristéus?

On m'opposera l'usage si fréquent chez les Grecs d'alterner les noms en passant d'une génération à l'autre; ainsi un second *Pelichus* aurait pu, à son tour, être le fils d'Aristéus. A cela je réponds qu'à partir de l'expédition de Corinthe contre Corcyre, laquelle inaugura la guerre du Péloponnèse, jusqu'à l'époque de Xénophon (au delà duquel on ne peut, en aucune hypothèse, faire redescendre un contemporain de Simon tel que Démétrius), les renseignements historiques sont assez multipliés pour qu'il semble impossible que, dans cet intervalle, le nom d'un général de Corinthe ait pu disparaître; tandis qu'avant 435, les documents sur l'histoire de cette ville sont si incomplets et si clair-semés, qu'on ne saurait s'étonner de n'y pas rencontrer le nom de Pelichus. Comme, d'ailleurs, l'époque à laquelle ce général dut commander les Corinthiens, vingt-cinq ou trente ans avant la guerre du Péloponnèse, au commencement de laquelle son fils remplit le même office, coïncideavec ce que nous savons déjà du temps où vécurent Simon et Démétrius, on ne peut s'empêcher de voir dans le texte de Lucien,

[1] I, 29 : Ἐστρατήγει δὲ τῶν μὲν νεῶν Ἀριστεὺς ὁ Πελλίχου.

Digitized by Google

éclairé par les rapprochements que nous venons de présenter, la confirmation des résultats auxquels d'autres indications nous ont conduit.

On me pardonnera d'avoir insisté sur ces détails; ce n'est pas un fait sans intérêt, pour l'histoire de l'art, que l'existence prouvée dans Athènes, avant Phidias, d'un artiste qui cherchait une vérité minutieuse dans l'imitation de la nature. Nous trouvons quelque chose d'analogue dans le développement des arts du dessin à l'époque de la Renaissance. Les écoles de l'Italie ont donné des peintres de portraits admirables avant d'atteindre aux splendeurs de l'idéal; mais nous ne savions rien de semblable des artistes de la Grèce. Il faut donc modifier ce que Pline a dit de Lysistrate, frère de Lysippe [1], « qu'il s'était attaché à rendre la ressemblance, et qu'avant lui on s'adonnait exclusivement à la recherche du beau. » « Hic et « similitudinem reddere instituit, ante eum quam pulcherri- « mas facere studebant. » Il n'est permis, en aucun cas, de prendre cette remarque dans un sens absolu, puisque, certainement, Démétrius fut antérieur à Xénophon, et que Lysippe, frère de Lysistrate, ne commença à se faire connaître que quand Xénophon était parvenu à la vieillesse. Pour expliquer raisonnablement la phrase de Pline, il faut admettre, entre Démétrius et Lysistrate, un assez long intervalle, pour que toute trace de la direction suivie par le premier de ces artistes eût disparu. C'est, en effet, ce qui était arrivé à partir de Phidias, dont l'exemple avait entraîné la Grèce entière dans les voies du style le plus élevé. Vers l'époque d'Alexandre, le génie de la statuaire commença à quitter ces régions sublimes. Lysippe, dans ses portraits, se rapprocha davantage de la pure imitation, et Lysistrate outra la tendance de son

[1] XXXV, 12, § 44.

Digitized by Google

frère. On en revint ainsi à la manière positive que les critiques de l'antiquité reprochaient à Démétrius, devancier de Phidias. Ces faits, sur lesquels je n'ai pas craint d'insister, jetteront, je l'espère, un jour nouveau sur le développement des arts de la Grèce. On en comprendra mieux la marche, quand on ne sera plus réduit à passer, sans intermédiaire, de la roideur conventionnelle des Éginètes à la sublimité vivante de Phidias.

En même temps, on ne pourra s'empêcher d'être frappé du rapport qu'offre un artiste positif comme Démétrius avec un écrivain tel que Simon, l'auteur du plus ancien peut-être des ouvrages didactiques en prose qui aient été écrits en grec, ou du moins dans le dialecte de l'Attique. Antérieur à Hippocrate, et probablement à Philolaüs, contemporain de l'astronome Méton, qui introduisit dans le calendrier une réforme fondée sur l'observation astronomique, ayant vécu dans la même ville, à côté d'Anaxagore, dont la pieuse impiété[1] (comme il nous est permis de le dire aujourd'hui) commença à dégager la notion de la pure intelligence divine de la confusion du panthéisme, et à délivrer la science des entraves d'une superstition grossière, Simon révèle, sous des traits saillants, le côté pratique du grand mouvement de la civilisation athénienne enfanté par la démocratie, et qui devait périr par elle.

[1] « Quæ dum nimia pia fuit, facta est « inpia, » dans une inscription de Lyon (de Boissieu, *I. de L.* p. 496) comprenant l'épitaphe écrite, suivant toute vraisemblance, par un mari païen, en mémoire de sa femme, devenue chrétienne.

Digitized by Google

EXPLICATION

DU

CAPITULAIRE *DE VILLIS*,

PAR M. GUÉRARD.

1re lecture, le 7 mai; 2e lecture, le 26 novembre 1852.

Ce capitulaire a été l'objet d'un grand nombre de commentaires. En me proposant de l'expliquer de nouveau, j'entreprends une tâche que les travaux de mes devanciers ont rendue à la vérité plus facile, mais qui toutefois, au moins je l'espère, pourra ne pas paraître entièrement superflue.

Ce document si célèbre n'est pourtant pas un capitulaire proprement dit, à moins qu'on ne veuille appliquer ce nom à toute espèce d'écrit divisé en petits chapitres, *capitula*. Nous entendons, en effet, par *capitulaires*, des ordonnances d'intérêt public, rédigées et promulguées d'ordinaire dans les assemblées nationales. Or ce qu'on appelle le capitulaire *de Villis* ne présente pas ces caractères: d'abord il concerne, non les propriétés en général, mais seulement les terres des domaines du roi; ensuite il n'a pas été rédigé avec le concours des grands du royaume ni dans une assemblée de la nation. Ce n'est donc pas une ordonnance, c'est un règlement presque exclusivement domestique. Enfin, la preuve qu'il n'est pas un capitulaire, c'est que l'abbé de Saint-Wandrille, Ansegise, qui a recueilli

Digitized by Google

les capitulaires de Charlemagne et ceux de Louis le Débonnaire jusqu'à la fin de l'année 826, ni même son très-peu digne continuateur, le diacre Benoît, de l'église de Mayence, n'ont reproduit aucun passage du capitulaire *de Villis* dans leurs recueils.

On ne connaît plus aujourd'hui qu'un seul manuscrit ancien qui contienne le texte de ce précieux document. Il appartenait à la bibliothèque de Helmstadt; il est présentement conservé dans celle de Wolfenbuttel (duché de Brunswick). Quoiqu'il paraisse remonter au commencement du IX^e^ siècle, il n'est pas exempt de fautes nombreuses et graves. Le capitulaire a été publié, pour la première fois, en 1647, par Hermann Conring, ou Conringius, d'après le manuscrit d'Helmstadt, à la suite des lettres de Léon III. Le même savant en donna une deuxième édition en 1655. Baluze le réimprima dans sa collection des Capitulaires, et J. Georges Eckhart dans son *Commentarii de rebus Franciæ orientalis;* celui-ci un peu moins incorrectement, parce qu'il revit le texte sur le manuscrit même dont s'était servi Conringius. Ensuite Pierre Georgisch l'inséra dans son *Corpus juris germanici antiqui;* Daniel Gotfried Schreber, dans son *Traité des biens et revenus de la chambre*[1]; et dom Bouquet, dans le tome V de son recueil. Bruns le publia de nouveau, avec des améliorations considérables que lui procura la révision du manuscrit[2]. Enfin M. Pertz en a donné une dernière édition, après l'avoir encore collationné avec le manuscrit de Wolfenbuttel[3]. D'autres savants, tels que Tresenreuter, Ress, Kinderling[4], Anton, en ont fait le sujet de publications ou de dissertations particulières,

[1] *Abhandlung von Cammergütern und Einkünften;* Leipzig, 1754.

[2] Dans son *Beyträge zu den deutschen Rechten des Mittelalters.* —

[3] *Mon. Germ. LL.* I, 181-187.

[4] A la suite de Bruns, p. 359-421.

Digitized by Google

sans parler de beaucoup d'autres auteurs, tels que l'avocat Bouquet, l'historiographe Moreau, et même plusieurs écrivains de notre temps, qui se sont aussi occupés de ce document.

L'année dans laquelle il fut rédigé est incertaine. Baluze, avec Conringius, reporte cette rédaction avant le 4 juin de l'an 800; M. Pertz, avec Eckhart, la recule à l'année 812, par les raisons suivantes. D'abord, il est constant que Charlemagne ordonna en 812 à ses *missi* de faire la description de ses domaines, comme le prouve une disposition du capitulaire d'Aix-la-Chapelle, de cette année, ainsi conçue : « Ut non solum be-« neficia episcoporum, abbatum, abbatissarum, atque comitum « sive vassallorum nostrorum, sed etiam nostri fisci describan-« tur, ut scire possemus quantum etiam de nostra (ou plutôt « *de nostro,* comme dans Ansegise, III, 82 ; Pertz, *LL.* I, 309) in « uniuscujusque legatione habeamus [1]. » Il est donc permis de croire que le formulaire que nous avons de la description des *fisci regales* date de la même année 812, et qu'il a été rédigé en conséquence de la prescription du capitulaire d'Aix-la-Chapelle [2]. Or, ce formulaire se trouvant transcrit immédiatement avant le capitulaire *de Villis,* dans l'unique manuscrit qui nous a conservé le texte de ces deux documents, on a pu supposer que la rédaction du capitulaire *de Villis* avait suivi de près celle du formulaire, et par conséquent celle du capitulaire d'Aix, et l'on s'est déjà cru induit ainsi à lui assigner la même date, c'est-à-dire l'année 812. On s'est confirmé dans

[1] *Capitul. Aquense, a.* 812, c. VII, dans Pertz, *LL.* I, 174.

[2] Le *Breviarium rerum fiscalium Caroli M.* ne fut pas inséré par Baluze dans son édition des Capitulaires, parce que le savant Conringius, à qui il s'était adressé pour en avoir une copie d'après le ms. de Helmstadt, aujourd'hui de Wolfenbuttel, ne put parvenir à triompher des difficultés de lecture que présentait le texte. (Voy. Eckhart, *Comm.* t. II, p. 902, note *a.*) Mais ce document ayant été publié en 1729 par Eckhart, D. Bouquet aurait dû le comprendre dans sa collection.

Digitized by Google

cette opinion lorsque, en examinant certaines dispositions du capitulaire publié l'année suivante, on a pu y voir comme des reflets du capitulaire *de Villis*[1]. Enfin, et c'est là la véritable raison, on a trouvé dans le titre même de ce dernier, ainsi conçu : *Capitulare de villis vel curtis imperialibus*, la preuve manifeste que le document était postérieur à la restauration de l'empire d'Occident, c'est-à-dire au 25 décembre 800, jour où le pape Léon III mit une couronne d'or sur la tête de Charlemagne, en le proclamant empereur. Telles sont les raisons alléguées par les partisans de la date la moins ancienne. Mais il est douteux qu'elles doivent prévaloir sur la raison, unique à la vérité, que Conringius et Baluze ont présentée à l'appui de l'opinion contraire. Ces savants, en effet, ayant remarqué que Charlemagne, dans plusieurs paragraphes du capitulaire même *de Villis*[2], s'associait la reine pour l'administration de ses biens, en ont conclu naturellement qu'il y avait une reine sur le trône au moment de la rédaction de ce capitulaire, et que, par conséquent, cette rédaction, qui pouvait être beaucoup plus ancienne, était nécessairement antérieure au 4 juin de l'an 800, date de la mort de la dernière femme de Charlemagne.

Cet argument me paraît décisif, même contre le mot *imperialibus* de l'intitulé du capitulaire ; car on aura peu de peine à croire que le copiste, qui écrivait sous l'empire[3], aura, dans un titre, parlé le langage de son temps, tandis qu'on s'expliquerait difficilement comment Charlemagne se serait déchargé d'une partie de l'administration de ses terres sur une personne qui n'aurait pas existé. En conséquence, je conserverai la date

[1] Voy. *Capitul. Aquisgran.*, *a.* 813, c. x, xviii et xix, dans Pertz, *LL.* I, 188 et 189.

[2] C. xvi, xxvii, xlvii, lviii, dans Pertz, p. 182-185.

[3] Le manuscrit est du commencement du ix^e^ siècle, au jugement de M. Pertz, p. 175.

Digitized by Google

de Baluze, et j'estimerai le capitulaire *de Villis* écrit avant le 4 juin de l'an 800.

Je passe à l'examen du texte, composé de soixante et dix articles[1].

« INCIPIT CAPITULARE DE VILLIS ET CURTIS IMPERIALIBUS.

« 1. Volumus ut villæ nostræ, quas ad opus nostrum ser-« viendi institutas habemus, sub integritate partibus nostris « deserviant, et non aliis hominibus. »

La *villa*, sous les Mérovingiens, est une terre, en général, y compris les personnes qui l'habitaient. Sous les Carlovingiens, c'est très-souvent un village et déjà même une paroisse. Charlemagne distingue deux espèces de *villa* royales : 1° celles qui sont affectées à l'entretien de sa maison, et dont il a formé, si je puis parler ainsi, sa liste civile; 2° celles dont les revenus sont appliqués à d'autres services qu'au sien, ou qu'il a concédées en bénéfice à des églises, à des abbayes, à ses comtes, à ses vassaux, etc. Il ne veut pas que les terres réservées pour son usage servent à celui d'autrui. C'est une défense adressée à ses intendants.

« 2. Ut familia nostra bene conservata sit, et a nemine in « paupertate missa. »

Familia nostra s'entend ici de tous les hommes de condition libre ou servile qui avaient pour maître Charlemagne, y compris même les ecclésiastiques (§ 6). Celui-ci veille à leur conservation, et défend qu'aucun d'eux soit réduit à la misère

[1] Quelques mots du texte ayant été corrigés par le copiste au temps de la rédaction ou peu après, nous avons, à l'exemple de M. Pertz, reproduit en note la première leçon.

Digitized by Google

par personne. Ses capitulaires témoignent d'ailleurs de l'intérêt qu'il portait aux pauvres, et des efforts qu'il fit pour détruire ce que nous appelons le paupérisme, et réprimer le vagabondage et la mendicité. En cette année de disette, dit-il en décembre 805, que chacun aide les siens autant qu'il peut, et qu'il ne vende pas son blé trop cher: « Et in præsenti anno « de famis inopia, ut suos quisque adjuvet prout potest, et suam « annonam non nimis care vendat [1]. » Et au mois de mars de l'année suivante : « Consideravimus itaque, ut præsente anno, « quia per plurima loca famis valida esse videtur, ut omnes « episcopi, abbates, abbatissæ, obtimates, comites seu domes- « tici, et cuncti fideles qui beneficia regalia, tam de rebus Ec- « clesiæ quamque et de reliquis habere videtur, unusquisque « de suo beneficio sua familia nutricare faciat, et de sua pro- « priætate propria familia nutriat [2]. » En 809, la Gaule ayant encore été affligée par la famine, Charlemagne ordonna de nouveau à tous ses sujets de venir au secours de leurs hommes, tant des libres que des serfs : « Unusquisque præsenti anno, « sive liberum sive servum suum de famis inopia adjutorium « præbeat [3]. » De même, en 813 : « Ut unusquisque propter ino- « piam famis suos familiares et ad se pertinentes gubernare stu- « deat [4]. » Quant au vagabondage et à la mendicité, il s'y opposa, non-seulement en prescrivant à chacun de nourrir ses pauvres, mais encore en défendant de les laisser mendier, et même de rien donner aux vagabonds et mendiants, à moins qu'ils ne le gagnassent par le travail de leurs mains: « De men- « dicis qui per patrias discurrunt, volumus ut unusquisque fi-

[1] *Capitul. Theodonis Villæ, communia, a.* 805, c. IV; Pertz, p. 132 et 133.

[2] *Capitul. alterum ad Niumagam, a.* 806, c. VIII; *ib.* p. 145.

[3] *Capitul. Aquisgran., a.* 809, c. XXIV; *ib.* p. 156.

[4] *Capitul. alterum Aquisgran. a.* 813, c. XI; *ib.* p. 189.

Digitized by Google

« delium nostrorum suum pauperem de beneficio aut de pro-
« pria familia nutriat, et non permittat aliubi ire mendicando.
« Et ubi tales inventi fuerint, nisi manibus laborent, nullus eis
« quicquam retribuere præsumat [1]. »

J'ai rappelé ces diverses prescriptions, d'abord parce qu'elles sont en rapport avec celles que nous venons de lire dans le capitulaire *de Villis;* ensuite, parce qu'elles montrent que, si la liberté manquait au pauvre, l'assistance de son maître lui était assurée par la législation. Depuis, si la liberté est devenue le patrimoine de tous les hommes, le devoir de les nourrir ne fut plus imposé qu'à la charité.

« 3. Ut non præsumant judices nostram familiam in eorum
« servitium [2] ponere, non corvadas, non materia cedere, nec
« aliud opus sibi facere cogant; et neque ulla dona ab ipsis ac-
« cipiant, non caballum, non bovem, non vaccam, non por-
« cum, non berbicem, non porcellum, non agnellum, non
« aliam causam, nisi buticulas et ortum, poma, pullos et ova. »

Cet article contient une double défense faite à des officiers du roi nommés *judices:* celle d'exiger, pour leur profit particulier, des travaux et des services des gens placés sous leurs ordres, et celle de recevoir d'eux aucun présent, à l'exception de choses de peu de valeur.

Le mot *judices* se représentant fréquemment dans les articles qui suivent, j'en réserverai l'explication.

Les corvées, *çorvadæ,* sont, comme nous l'avons démontré ailleurs [3], des labours faits, par commandement, aux différentes saisons de l'année, soit à la charrue, soit à la main. Ce n'est que dans les temps modernes qu'on a donné une signi-

[1] *Capitul. primum ad Niumagam, a.* 806, c. IX; *ib.* p. 144.

[2] *Servivium,* 1re leçon.

[3] *Irm.* I, 644.

Digitized by Google

fication beaucoup plus étendue à ce mot, en l'appliquant à toute espèce de travail ou de peine gratuits.

Materia, ou plutôt *materiam cædere,* c'est couper du bois, c'est-à-dire faire la coupe des bois. *Causa* est pour *res,* chose. *Buticulæ* paraît signifier ici des bouteilles ou de la boisson. *Ortum,* comme on le voit clairement par un passage cité dans du Cange, doit s'entendre des légumes et des autres produits des jardins.

Une disposition pareille à celle que contient cet article se retrouve dans la lettre écrite par Charlemagne à Pepin, son fils, roi d'Italie. L'empereur y fait défense à ses officiers de tous ordres de prendre des logements et des chevaux sur les terres et chez les hommes des églises, des monastères et des hospices; de faire travailler ces hommes à leurs terres et à leurs maisons; d'exiger d'eux de la viande et du vin, et de les opprimer en aucune manière : « Pervenit ad aures clementiæ nostræ, écrit « Charlemagne, quod aliqui duces et eorum juniores, gastal- « dii, vicarii, centenarii seu reliqui ministeriales, falconarii, « venatores et cæteri, per singula territoria habitantes aut dis- « currentes, mansionaticos et parvaredos accipiant, non solùm « super liberos homines, sed etiam in ecclesias Dei, monaste- « ria videlicet virorum ac puellarum, et senedochia, atque per « diversas plebes, et super reliquos servientes ecclesiæ, et in- « super homines atque servientes ecclesiarum Dei, in eorum « opera, id est, in vineis et campis seu pratis, necnon et in « eorum ædificiis illos faciant operare, et carnaticos et vinum « contra omnem justitiam ab eis exactari non cessant; et mul- « tas oppressiones patiuntur ipsæ ecclesiæ Dei vel servientes « earum. Ideoque, carissime fili, etc. »; suit l'ordre de réprimer tous ces abus [1].

[1] *Epist. a.* 807, *vel circiter,* dans Pertz, p. 150; Baluze, I, 461; Bouq. V, 629 *c.*

Digitized by Google

« 4. Si familia nostra partibus nostris aliquam fecerit frau-
« dem de latrocinio aut alio neglecto, illud in caput conponat;
« de reliquo vero pro lege recipiat disciplinam vapulando; nisi
« tantum pro homicidio et incendio, unde frauda exire potest.
« Ad reliquos autem homines justitiam eorum, qualem habue-
« rint, reddere studeant, sicut lex est. Pro frauda [1] vero nostra,
« ut diximus, familia vapuletur. Franci autem qui in fiscis aut
« villis nostris [2] commanent, quicquid commiserint, secundum
« legem eorum emendare studeant; et quod pro frauda dede-
« rint, ad opus nostrum veniat, id est in peculio aut in alio
« prætio. »

Cet article est un des plus difficiles à expliquer de tout le le capitulaire. Je crois y reconnaître deux dispositions principales. La première se rapporte aux actes commis par les gens du roi à son préjudice d'abord, puis au préjudice d'autres personnes, *reliqui homines;* la seconde concerne les actes commis par les hommes libres qui habitent sur ses terres. Mon illustre et vénérable confrère M. Pardessus entend par *reliqui homines* les lites ou les affranchis [3]; mais je doute que cette interprétation, à laquelle sont contraires Tresenreuter et Anton, l'eût entièrement satisfait s'il était entré dans l'explication du passage. Les hommes libres habitant sur les terres du domaine sont d'ailleurs expressément nommés dans un capitulaire de Worms de 829 [4].

Il y a dans le texte un mot important qui paraît avoir été altéré par le copiste : c'est *frauda*, écrit deux fois sous cette

[1] *Fauda*, dans le ms.

[2] *Nostris* a été ajouté au-dessus de la ligne.

[3] *Loi salique*, p. 590.

[4] « De liberis hominibus qui proprium « non habent; sed in terra dominica resi- « dent. » (*Capitula pro lege habenda*, c. VI dans Pertz, p. 354.)

Digitized by Google

forme et une fois sous celle de *fauda*. On ne le trouve employé dans aucun autre document, et les éditeurs et commentateurs que j'ai consultés l'ont remplacé ou interprété par le mot *feida*, à l'exception de M. Pertz, qui, dans une note, le fait synonyme de *freda* [1], et de Kinderling, qui en fait la première fois *frosta*, terre en friche, et la seconde fois *fraude*, fraude, mais sans plus de fondement d'un côté que de l'autre. Si l'on donnait la préférence à *feida*, ou *faida*, qui signifie guerre privée, les mots *nisi tantum pro homicidio et incendio, unde faida exire potest*, se traduiraient ainsi : « A la réserve de l'homicide et de l'incendie, d'où peut naître une guerre. » Mais entre qui cette guerre? Entre le roi et ses gens, *familia?* cela n'est pas admissible. Entre ses gens et des étrangers? cette interprétation est peu satisfaisante, attendu qu'elle renverserait l'économie de l'article; car il ne s'agit actuellement que des fautes des gens du roi envers lui, et c'est dans la phrase suivante seulement qu'il sera question du tort fait par les gens du roi à des étrangers. Enfin, dans la disposition qui concerne les hommes libres, les mots *quod pro frauda dederint*, supposeraient encore le cas, très-difficile à concevoir, où le roi serait en guerre avec eux. La leçon *faida* présente donc de très-graves difficultés, qui doivent, à mon avis, la faire rejeter. Au contraire, si nous interprétons *frauda* par *freda*, qui est presque aussi souvent en usage que le neutre *fredum*, pour désigner l'amende ou la part qui revient au roi ou aux magistrats dans les jugements, il en résultera un sens qui se justifie de soi-même. En effet, il est naturel que le roi, après s'être contenté de prononcer le fouet pour les cas moins graves, se réserve d'ajouter à cette peine celle du *fredum* pour des crimes, tels que le meurtre et l'incendie. Le verbe *exire*, dans la phrase *unde frauda exire potest*,

[1] I. e. *freda, fredum*, p. 181.

Digitized by Google

est d'ailleurs très-souvent employé dans le sens de *sortir* pour *payer,* ou plutôt pour *être payé*[1]. A la seconde ligne de l'article, le mot *caput* veut dire le capital, le principal, la matière du délit, le prix de l'objet détruit, endommagé ou volé. C'est la signification qu'il a dans la loi salique[2], où toutefois il est ordinairement remplacé par le mot *capitale*[3]. Plus bas, l'expression *franci qui in fiscis aut villis nostris commanent* désigne les hommes libres qui font leur habitation dans les domaines ou les établissements ruraux du roi. C'est, en effet, dans le sens d'homme libre et de femme libre que sont ordinairement pris les mots *francus* et *franca* des capitulaires[4]. Quant à *peculium*, il est mis pour *pecus*[5], bétail.

Le roi ordonne donc, par cet article, que ses hommes lui fassent une réparation complète des vols et des autres torts qu'ils commettront envers lui, et, de plus, qu'ils reçoivent le châtiment du fouet, à la réserve toutefois des cas d'homicide et d'incendie, pour lesquels ils peuvent encourir l'amende. Mais s'ils causent du dommage à d'autres hommes, ses officiers auront soin qu'il en soit fait justice aux parties lésées suivant leur droit; et les amendes qui pourraient lui en revenir seront remplacées, comme il a dit, par la flagellation. Quant aux hommes libres habitant ses fiscs ou ses terres, ils doivent réparer, selon leurs lois, le mal qu'ils auront commis, et les amendes qu'ils auront encourues seront payées au roi en bétail ou en autre valeur. Les sommes d'argent fixées pour

[1] « Farinarium, unde exiit in censum « de annona modios 15 et denarios 3 et « auca pasta 1. » (*Irm.* t. II, p. 5, § 40. Voy. aussi *ibid.* p. 151, 165, 179, etc.)

[2] Voy. *L. sal.* XXVII, 4; LXI, 1; LXV, 1; premier texte, dans Pard., p. 15, 33 et 34.

[3] Voy. surtout le texte de la *Lex emendata*, aux articles des titres 2 à 13, etc.

[4] Voy. à ces mots, les passages indiqués dans les tables des Capitulaires de Baluze.

[5] Voir *Peculium*, dans du Cange.

Digitized by Google

les compositions pouvaient être remplacées, en effet, par des objets d'égal prix [1].

« 5. Quando judices nostri labores nostros facere debent, « seminare, aut arare, messes colligere, fenum secare, aut « vindeamiare, unusquisque in tempore laboris, ad unum- « quemque locum, prævideat ac instituere faciat, quomodo « factum sit, ut bene salva [2] sint. Si intra patriam non fuerit, « et in quale loco judex venire non potuerit, missum bonum « de familia nostra, aut alium hominem bene creditum, causas « nostras providendi [3] dirigat, qualiter ad profectum veniant; « et judex diligenter prævideat, ut fidelem hominem trans- « mittat ad hanc causam providendam. »

Cet article fait connaître en partie les attributions des *judices*, que nous tâcherons plus tard de définir.

« 6. Volumus ut judices nostri decimam ex omni conlabo- « ratu pleniter donent ad ecclesias quæ sunt in nostris fiscis, « et ad alterius ecclesiam nostra decima data non fiat, nisi ubi « antiquitus institutum fuit. Et non alii clerici habeant ipsas [4] « ecclesias, nisi nostri aut de familia aut de capella nostra. »

L'obligation de payer la dîme à l'église, après avoir été un précepte ecclésiastique, confirmé par plusieurs conciles et même par l'autorité royale [5], devint une loi civile par les capitulaires des années 779 et 794 [6]. Charlemagne, s'y étant

[1] Voy. *Capitul. Aquisgr. a.* 817, *capitula legibus addenda*, c. VIII, dans Pertz, p. 211. Voy. aussi *Capitul. Saxonic. a.* 797, c. 11; *ib.* p. 76. *Peculium* reparaît au § 24, avec la même signification.

[2] *Salve*, 1re leçon.

[3] *Providendo*, 1re leçon.

[4] Écrit au-dessus de la ligne.

[5] Voy. la lettre encyclique du roi Pepin, de l'an 765, dans Pertz, p. 32.

[6] *Capitul. a.* 779, c. VII, Pertz, p. 36. *Capitul. Francfourt. a.* 794, c. XXV, Pertz, p. 73.

Digitized by Google

soumis lui-même, prescrit à ses officiers de payer ce tribut sur tous les produits de ses domaines sans exception. La signification du mot *conlaboratus* est expliquée par les articles 34, 44 et 62, où sont décrites les différentes espèces de ces produits, et par les paragraphes 18, 20, 21 et 22 du *Breviarium*[1]. Nous ferons aussi observer que les ecclésiastiques, *clerici*, étaient compris dans la *familia*. Charles le Chauve, dans son accusation contre Wénilon, archevêque de Sens, dit que ce prélat, lorsqu'il n'était encore que simple ecclésiastique, libre, c'est-à-dire sans aucun lien avec une église, s'étant recommandé à lui, était entré à son service dans sa chapelle, et lui avait prêté serment de fidélité[2].

« 7.. Ut unusquisque judex suum servitium pleniter perfi-« ciat, sicut ei fuerit denunciatum. Et si necessitas evenerit « quod plus servire debeat, tunc conputare faciat, si servitium « debeat multiplicare vel noctes. »

Comme les services étaient exactement réglés, ainsi que la suite le fera voir, le roi veut que, dans le cas où ils devraient dépasser la mesure ordinaire, ses officiers fassent faire l'évaluation du surcroît de travail, et régler s'ils devront y pourvoir, soit par un supplément d'hommes, soit par un supplément de journées. Le mot *noctes* est employé dans le sens de *dies*, selon la manière de compter des peuples germains.

« 8. Ut judices nostri vineas recipiant nostras, quæ de eo-« rum sunt ministerio, et bene eas faciant, et ipsum vinum in

[1] Dans *Irm.* II, 301-303; dans Pertz, p. 178-180.

[2] « Weniloni, tunc clerico meo, in ca-« pella mea mihi servienti, qui, more liberi « clerici, se mihi commendaverat, et fideli-« tatem sacramento promiserat. » (*Capitul. apud Saponarios, a.* 859, c. 1; dans Pertz, p. 462; Bal. II, 133.)

Digitized by Google

« bona mittant vascula, et diligenter prævidere faciant, quod « nullo modo naufragatum sit. Aliud vero vinum[1] peculiare « comparando emere faciant, unde villas dominicas condirigere « possint. Et quandoquidem plus de ipso vino conparatum « fuerit, quod ad villas nostras condirigendum mittendi opus « sit, nobis innotescat, ut nos commendemus qualiter nostra « fuerit exinde voluntas. Cippaticos enim de vineis nostris ad « opus nostrum mittere faciant. Censa de villis nostris qui vi- « num debent, in cellaria nostra[2] mittat. »

Les officiers devaient avoir soin ou répondre, *recipere*, des vignes qui étaient de leur ressort ou dans leur district, *ministerium*, et veiller à ce qu'il n'y eût pas de vin répandu, perdu, *naufragatum;* c'est le sens que le verbe *naufragare* reçoit dans une foule de documents[3]. Les mots *vinum peculiare* signifieraient du vin commun, suivant Tresenreuter et Anton; mais j'aime mieux les entendre du vin qui n'était pas récolté dans les vignes du roi, et que ses officiers, dont les districts renfermaient peu de vignobes, achetaient pour faire ou pour compléter sa provision; ce vin serait opposé au *vinum dominicum*. La suite de la phrase semble confirmer cette interprétation. Le gérondif *conparando*[4], qui n'est expliqué par aucun traducteur ou commentateur, se lie à la première partie de la phrase, et non à l'infinitif *emere*. *Unde villas dominicas condirigere possint*, est traduit comme s'il y avait *ad villas nostras*, et tous les éditeurs antérieurs à Bruns ont, en effet, intercalé *ad* dans le texte. Mais je pense que cette préposition n'est pas nécessaire, et

[1] *Alio vero vino*, 1re leçon.
[2] *Cellario nostro*, 1re leçon.
[3] Voy. ce mot dans du Cange.
[4] On trouve, dans du Cange, l'expression *vos comparabitis*, employée sous forme de menace, pour dire : *Vous me le payerez*.

Digitized by Google

que, si on la suppléait ici, il en résulterait de l'obscurité pour la phrase suivante, où elle est employée. *Villas dominicas condirigere* signifierait donc, à mon avis, faire l'approvisionnement des maisons royales; et, ensuite, *plus quod* (pour *quam*) *ad villas nostras condirigendum mittendi opus sit*, voudrait dire : *plus qu'il n'en faut mettre* (du vin) *pour l'approvisionnement, la dépense, le service, la bonne tenue de nos maisons.* Ici le verbe *condirigere* serait nécessairement alors un verbe actif, auquel se rapporterait la préposition *ad*, comme s'il y avait *ad villas nostras condirigendas.* Autrement le mot *condirigendum*, que les traducteurs et les commentateurs ont, il est vrai, laissé de côté, serait inutile devant le gérondif *mittendi.* On trouve d'ailleurs plusieurs passages dans lesquels le verbe *condirigere*, et surtout l'adjectif *condirectus* ou *condrictus*, sont employés dans le sens que je préfère. Je rends aussi *mittere* par *mettre*, conformément à la signification de ce verbe dans la première phrase; et je pense même qu'il n'en a pas d'autre dans tout l'article. Ainsi *mittere cippaticos* signifierait plutôt, s'il était possible, *faire des provins*, que *envoyer des marcottes de vigne.* En effet, outre qu'il n'est pas dit où ces marcottes doivent être envoyées, on ne voit pas bien la raison de les adresser à Charlemagne, qui n'avait pas de résidence fixe, et qui ne fit d'Aix-la-Chapelle sa demeure habituelle que dans les dernières années de son règne. Mais j'avoue que je ne suis pas satisfait de la manière dont les commentateurs ont interprété le mot *cippaticos*, et que je ne puis consentir à le traduire par des provins ou des marcottes. D'abord cette interprétation, purement conjecturale, ne peut se justifier par aucun texte, attendu qu'on n'en connaît aucun autre où le mot *cippaticos* ait été employé. Ensuite la conjonction *enim*, à moins qu'on ne lui donne le sens d'*autem*, indique évidemment une liaison et

Digitized by Google

non une opposition avec la phrase précédente. Enfin, la suite des idées ne permet pas de placer, après une prescription qui concerne le vin, une disposition relative à la culture de la vigne, pour revenir ensuite au vin dans la phrase qui suit immédiatement; car il est dit que le vin provenant du cens levé dans les terres du roi doit être mis dans ses celliers. *Qui vinum debent* est, sans aucun doute, pour *eorum qui,* etc. D'après tous ces motifs, il m'est impossible d'adopter l'explication reçue pour cette partie de l'article, et je pense qu'il s'agit ici de l'ordre donné par le roi de destiner pour sa table le vin de ses vignes, *cippatici* devant signifier le produit des ceps, des cépages.

« 9. Volumus ut unusquisque judex in suo ministerio men-
« suram modiorum, sextariorum, et situlas per sextaria octo,
« et corborum, eo tenore habeant, sicut et in palatio ha-
« bemus. »

La mesure appelée *situla* est la même que la *sicla.* Elle est égalée ici à huit setiers, et, dans une charte de 889, à la trentième partie d'une *carrada*[1]. Quant au *modius,* au *sextarius* et au *corbus,* bien que j'eusse à revenir sur l'évaluation que j'ai faite autrefois de ces mesures, ce n'est pas ici le lieu de recommencer mes calculs, et je me contenterai d'y renvoyer[2], en annonçant la nécessité et mon intention de les modifier.

« 10. Ut majores nostri et forestarii, poledrarii, cellerarii,
« decani, telonarii vel ceteri ministeriales rega faciant, et so-
« gales donent de mansis eorum. Pro manuopera vero eorum
« ministeria bene prævideant. Et qualiscumque major habue-
« rit beneficium, suum vicarium mittere faciat, qualiter et
« manuopera et ceterum servitium pro eo adimplere debeat. »

[1] Voy. *Irm.* I, 189. — [2] *Irm.* t. I, §§ 87 et 88, et *Éclairc.* L.

Digitized by Google

Les *majores,* les *decani* et les *cellerarii* sont appelés plus bas (§ 58) les aides, *juniores,* des *judices.* Ils appartenaient à la classe si nombreuse et si variée des *ministeriales,* qui sont ici, de même qu'au § 41, des hommes de condition plus ou moins servile, c'est-à-dire des colons, des lides ou des serfs, mais qui plus bas, aux §§ 16 et 47, figurent parmi les principaux officiers du palais ou du roi. Les offices ou métiers, *ministeria,* des ministériels de l'ordre inférieur, étaient de toutes sortes, comme nous le verrons au § 45; ceux dont il s'agit dans notre article avaient rapport à l'économie rurale, et embrassaient la conduite des travaux des champs et l'acquittement des redevances et des services imposés aux tenanciers. Au milieu des désordres qui suivirent la décadence du pouvoir royal, ces ministériels furent particulièrement chargés de s'opposer à la destruction des *villa* royales, et d'empêcher que les colons ne vendissent les terres de leurs manses, pour n'en garder que les habitations[1]. Ils avaient eux-mêmes des tenures, pour lesquelles ils supportaient ordinairement les charges communes; mais ils jouissaient de certains droits ou émoluments, prélevés par eux sur leurs recettes et proportionnés à l'importance de leurs offices. Parmi eux, le maire, *major,* occupait le premier rang. Il n'avait généralement, comme le doyen et le cellerier, qu'une seule terre, *villa,* dans son ressort; et même, si la terre était d'une grande étendue, on la partageait entre plusieurs maires et plusieurs doyens. Charlemagne défend, en effet (§ 26), d'attribuer aux maires plus de territoire qu'ils n'en pouvaient visiter et administrer en un jour. Il ne veut pas non plus qu'ils soient pris entre les plus riches de ses tenanciers. Leurs devoirs sont

[1] *Car. C. Edict. Pist. a.* 864, c. xxx; dans Pertz, p. 495 et 496.

Digitized by Google

tracés dans un capitulaire de l'an 813 [1]. Mais je ne reviendrai pas ici sur les détails que j'ai fournis ailleurs au sujet de la plupart des *ministeriales* désignés dans l'article qui nous occupe [2]. Quant aux *poledrarii* et aux *telonarii*, les premiers, qui reparaîtront au § 50, étaient attachés au service des écuries ou des haras, et les seconds étaient chargés de percevoir les droits d'octroi, de marché et de péage.

Le nom de *rega* (remplacé par *ea* dans les anciennes éditions) est donné aux labours, dits *rigæ* dans le Polyptique d'Irminon, et expliqués dans les *Prolégomènes*. C'étaient les labours particuliers d'une quantité de terre à mesure fixe, différents des labours par corvées, qui se faisaient en commun et selon que l'exigeait la culture des terres domaniales [3]. Les *sogales* sont des porcs, en allemand *Saue*, et non une mesure agraire, comme l'ont entendu Tresenreuter et Anton. Enfin, on ne devra pas s'étonner que les maires qui n'étaient pas des hommes libres pussent avoir des bénéfices, attendu qu'il en était concédé aux colons et aux serfs du roi ou de l'église [4].

« 11. Ut nullus judex mansionaticos ad suum opus, nec ad « suos canes, super homines nostros atque in forestes nulla- « tenus prendant. »

Il y a un mot dans cet article qui me paraît en rendre le sens obscur : c'est *forestes*, qu'on ne peut traduire autrement que par *bois, forêts*. Alors il serait défendu aux juges de prendre, pour eux ou pour leurs chiens, des logements chez les hommes et dans les forêts du roi [5]. Mais cette interpréta-

[1] *Capitul. Aquisgr.* c. XIX ; dans Bal. I, 510; Pertz, p. 189.

[2] Voy. *Irm.* t. I, § 220-234, et *Cartul. de S. Père*, prolég. § 54.

[3] Voy. *Irm.* t. I, § 345-350.

[4] *Capitul. Langob. a.* 786, c. VII, dans Pertz, p. 51. Voy. aussi *Irm.* p. 241, n. 1, et 242, n. 10.

[5] Tresenreuter commente, mais n'explique pas. Dans Anton, *mansionaticos* est

Digitized by Google

tion satisfait-elle entièrement l'esprit? Car on se demande quel avantage pouvaient avoir les juges à se loger ainsi dans les forêts royales, et quel préjudice le roi en pouvait éprouver. On conçoit bien le motif de cette protection assurée aux personnes; mais on n'aperçoit guère la raison qui la faisait étendre aux forêts. Il serait, au reste, bien dur, pour des juges qui n'avaient pas le droit de s'établir chez les particuliers, de ne pouvoir se loger au moins dans les champs ou dans les bois. J'avoue qu'il est possible, à la rigueur, d'admettre la leçon reçue; mais il me semble que, s'il était permis de la changer et de lire *forenses* à la place de *forestes,* le sens général en deviendrait plus logique et plus clair. Le terme de *forensis* signifie d'ailleurs, comme celui d'*extraneus,* un homme qui habite une terre dont le maître n'est pas le sien[1]. Il serait opposé ici à *homo noster,* qui désigne un homme du roi.

« 12. Ut nullus judex obsidem nostrum in villa nostra com-« mendare faciat. »

La brièveté de cet article n'en rend pas l'explication plus facile. Les deux mots embarrassants sont *obsidem* et *commendare.* Le premier peut signifier à la fois un otage et une caution, comme dans la bonne latinité. Toutefois, je ne trouve pas d'auteur du moyen âge, avant le XI^e^ siècle, qui l'ait employé dans le dernier sens. Le terme de *fidejussor* est celui dont ils se servent habituellement, jusqu'à cette époque, pour désigner une caution, un répondant, *præs, sponsor;* puis les noms d'*obses* et de *plegius* viennent en usage. Je suis donc porté à traduire par « otage » l'*obsidem* de notre texte. C'est, d'ailleurs, l'acception propre de ce mot dans tous les temps, et les écri-

rendu par *Hufenbesizer,* comme s'il y avait dans le texte *mansuarios,* sans que le passage en devienne pour cela plus intelligible.

[1] Voy. *Irm.* I, 427.

Digitized by Google

vains du siècle de Charlemagne en fournissent particulièrement une foule d'exemples[1]. Ce prince, qui fit continuellement la guerre et des traités jusque vers les dernières années de son règne, reçut un grand nombre d'otages. Or nous savons que, dès la première race, ils étaient distribués en plusieurs endroits, et confiés à la garde de différentes personnes. Ainsi, au rapport de Grégoire de Tours, les rois Thierri et Childebert, qui avaient fait alliance entre eux et s'étaient donné mutuellement des otages, s'étant brouillés de nouveau (en 533), les otages furent réduits en servitude par leurs gardiens : « Multi tunc filii senatorum in hac obsidione dati sunt (pour « *obsides dati sunt*) ; sed, orto iterum inter reges scandalo, ad « servitium publicum sunt addicti ; et quicumque eos ad cus- « todiendum accepit, servos sibi ex his fecit[2]. »

Mais Charlemagne lui-même, dans l'acte célèbre par lequel il partagea son empire entre ses trois fils, Charles, Pepin et Louis, auxquels il donna le titre de rois, s'exprime ainsi en parlant des otages : « Quant aux otages, dit-il, qui ont été donnés pour sûretés, et que nous avons envoyés en garde dans divers lieux, nous voulons que le roi dans les États duquel ils sont ne leur permette pas de revenir dans leur patrie, sans la volonté du roi son frère, dans les États duquel ils ont été pris ; mais que plutôt, à l'avenir, lorsqu'il s'agira de prendre des otages, le frère prête une aide mutuelle à son frère, aussitôt qu'il en sera légitimement sollicité par lui. Nous ordonnons la même chose à l'égard de ceux qui, par leurs actes coupables, ont été ou seront envoyés en exil. « De obsidibus autem qui

[1] Voyez Einh. *Annales*, aux années 755, 756, 760, 761, 772, 775, 776, 779, 781, 785, 786, 787, 789, 794, 795, etc.

[2] Greg. Tur. III, 15. C'est ici que se trouve rapporté l'épisode d'Attal, neveu de Grégoire, évêque de Langres, et l'un des otages remis par Childebert.

Digitized by Google

« propter credentias dati sunt, et a nobis per diversa loca ad « custodiendum destinati sunt, volumus ut ille rex in cujus « regno sunt, absque voluntate fratris sui, de cujus regno sub- « lati sunt, in patriam eos redire non permittat; sed potius, « in futurum, in suscipiendis obsidibus alter alteri mutuum « ferat auxilium, si frater fratrem hoc facere rationabiliter pos- « tulaverit. Idem jubemus et de his qui, pro suis facinoribus, « in exilium missi vel mittendi sunt[1]. » Cette disposition fut reproduite mot pour mot, par Louis le Débonnaire, dans la charte qu'il rédigea, d'après celle de son père, pour le partage de l'empire[2].

Il n'est guère possible, toutefois, de voir ici, dans ces *obsides*, des otages de guerre donnés par un roi à un autre roi; car il n'y eut pas, et il ne pouvait y avoir, sous un gouvernement aussi fort que celui Charlemagne, des guerres civiles entre ses fils, comme celles qui désolèrent le règne de son indigne successeur. Il s'agit donc, très-vraisemblablement, d'otages politiques pris par l'empereur dans un des royaumes francs, et emmenés dans un autre, soit pour gage de l'exécution de certaines conventions, soit par mesure de sûreté publique. Toujours est-il qu'il résulte du texte cité en dernier lieu et du précédent passage de Grégoire de Tours, que les otages, en général, étaient distribués en différents endroits, et confiés à la garde, ou d'officiers royaux, ou peut-être aussi à celle de simples particuliers. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver des *obsides* dans les terres du roi.

Maintenant, que devons-nous entendre par cette défense de les faire *commendare*, suivant l'expression même employée dans le texte?

[1] *Charta Car. M. de divisione imperii, a.* 806, c. XIII, dans Pertz, p. 142. — [2] *Ibid.* p. 358, c. IX.

Digitized by Google

Du Cange, en rendant l'*obsidem* de cet article par *hospitem*, « hôte », ne pouvait éclairer les commentateurs. Tresenreuter balance entre deux interprétations. Suivant la première, le roi défendrait ici à ses juges de prendre parmi les hommes de ses terres ceux qu'il doit donner en otage; suivant la seconde, au contraire, il enjoindrait à ses juges d'empêcher les otages qu'il a reçus de se mettre en vasselage [1]. Aucune de ces explications ne me paraît satisfaisante, quoique la dernière s'éloigne beaucoup moins, à mon avis, du sens véritable. Anton, qui s'est laissé influencer par du Cange, a traduit ainsi : « Dasz kein « Beamter unserm Gaste in unserm Landgute etwas auftrage »; en français : « Qu'aucun officier ne charge de rien notre hôte dans notre terre. » Je n'ai plus besoin de réfuter la signification d'*hospes* attribuée à *obses*, qui n'est appuyée d'aucune preuve. Il n'y a plus de difficulté que dans le verbe *commendare*. Or ce verbe, outre le sens ordinaire de *déposer, confier, recommander,* qu'il a eu dans tous les temps, s'est adjoint très-souvent, dans le moyen âge, le pronom personnel *se*, pour signifier *se mettre en vasselage;* et c'est ainsi, nous venons de le dire, qu'il a été entendu par Tresenreuter. Mais ce commentateur, lui donnant à l'actif la valeur qu'il avait à l'état de verbe réfléchi, a supposé qu'on disait également *commendare aliquem* pour *mettre* ou *recevoir quelqu'un en vasselage*. A la vérité, s'il n'est pas impossible de trouver *commendare* employé activement de cette manière [2], on reconnaîtra, toutefois, que les exemples en sont rares. Et d'ailleurs, pour adopter cette seconde explication de Tresenreuter, il faudrait nécessairement s'écarter beaucoup du texte, puisque les mots *ut nullus*

[1] « Igitur fortasse judices obsides, regi « datos, a *commendatione* arcere jubentur. » (Tresenr.)

[2] « Venerunt supradicti adversarii ejus; « et superavit eos dominus imperator, et di- « misit eos atque commendavit. » (Theg. 37.)

Digitized by Google

judex obsidem nostrum commendare faciat, se traduiraient ainsi : « Qu'aucun juge ne permette à notre otage de se recommander. » Ce qui n'est pas, évidemment, le sens naturel du latin.

Mais quel besoin d'aller chercher si loin la valeur d'une expression qui nous est fournie trois fois par le document même dont nous faisons l'analyse? Je ne parle pas du subjonctif *commendemus,* employé évidemment avec le sens de *mandemus* ou de *jubeamus,* dans l'article 8 que nous avons examiné.

Premièrement, à l'article 23, nous lisons : « Vaccas com« mendatas per servos nostros. » Or, ici, *commendatas* doit se rendre par *fournies, prêtées, remises*, comme on le verra en son lieu. Secondement, dans ce passage de l'article 58 : « Quando « catelli nostri judicibus commendati fuerint, de suo eos nu« triat (pour *nutriant*) », le verbe *commendare* signifie, sans aucun doute, *recommander, confier, remettre,* et ne peut avoir aucun rapport avec le vasselage.

Troisièmement, le même article, immédiatement après la phrase que nous venons de rapporter, continue ainsi : « Aut « junioribus suis, id est majoribus et decanis vel cellerariis, « ipsos [catellos] commendare faciat (toujours pour *faciant*). »

Ici, l'infinitif *commendare,* qui conserve nécessairement sa signification précédente, est, de plus, accompagné du subjonctif *faciat,* absolument comme dans l'article 12, qui nous occupe. Or, si, dans l'article 58, nous rendons ces mots *commendare faciat,* par *qu'il* (le *judex*) *fasse confier, remettre, garder,* et l'on ne peut les rendre autrement, on devra les traduire de même dans l'article 12; alors cet article sera ainsi conçu : « Qu'aucun intendant ne fasse garder à personne notre otage placé dans notre terre. » C'est donc une défense à l'intendant de confier à autrui la garde de l'otage dont il reste lui-même peronnellement chargé. Les motifs d'une telle défense sont,

Digitized by Google

d'ailleurs, si faciles à concevoir, qu'ils n'ont besoin d'aucune explication; tandis que si l'on détournait les mots *obses* et *commendare* de leur acception naturelle pour arriver à une autre traduction, on n'obtiendrait pas, je crois, un sens aussi satisfaisant.

Enfin, on peut ajouter qu'après avoir défendu à ses officiers, par l'article 11, de prendre des logements chez ses hommes ou chez des hommes étrangers, le roi ne fait ici que rester fidèle à cet article, en voulant que son otage, qui doit être logé par son intendant, ne soit à la charge de personne.

« 13. Ut equos emissarios, id est waraniones, bene prævi-« deant, et nullatenus eos in uno loco diu stare permittant, « ne forte pro hoc pereat. Et si aliquis talis est, quod bonus « non sit, aut veteranus sit, si vero mortuus fuerit, nobis nun-« tiare faciant tempore congruo, antequam tempus veniat, ut « inter jumenta mitti debeant. »

Le mot tudesque *waraniones* a donc, d'après notre texte, la même signification que le latin *emissarii* ou *admissarii*, en français « étalons. »

Au lieu de *ne forte pro hoc pereat,* les anciennes éditions, y compris celle de Baluze et de Bouquet, ont *ne forte pro hoc pereant.* C'est Bruns qui a rétabli la vraie leçon du manuscrit. Néanmoins, Anton persévère à rejeter le singulier, qu'il signale pour une des nombreuses fautes du langage du temps, et traduit avec le pluriel : « Damit sich nicht dadurch zu schanden « gehen »; c'est-à-dire, en reprenant les mots qui précèdent, que les étalons ne doivent pas rester longtemps à la même place, « de peur qu'il ne leur en arrive malheur. » Mais, comme il ne serait pas facile de s'expliquer pourquoi on exposerait des étalons à périr, en les tenant dans le même lieu, qui leur of-

Digitized by Google

frirait d'ailleurs une nourriture abondante, il faut que le commentateur ait donné un autre sens à ce passage, et qu'il y ait vu la défense de laisser trop longtemps le même étalon dans le même haras, pour le service des juments [1]. A la vérité, une défense de cette nature n'aurait pas besoin d'être justifiée, si elle était expliquée clairement dans l'article; mais il me semble que, à moins de faire violence au texte, il n'est guère possible de l'en extraire. On peut observer, en outre, que la rédaction de l'article paraît supposer qu'il ne s'agit pas d'étalons mis en service; car nous voyons plus loin que le roi veut être informé de l'état de son haras, avant que le temps vienne de mettre les étalons avec les juments.

En présence de ces difficultés, je préfère m'en tenir à la leçon originale *pereat;* et, rapportant alors ce verbe au substantif *loco,* qui précède, je n'apercevrai dans ce passage que la défense de laisser longtemps les étalons dans le même lieu, c'est-à-dire dans le même pré, dans le même pâturage, de peur qu'ils ne viennent à le gâter, à le détruire par un séjour trop prolongé. En effet, suivant Buffon, si l'on met alternativement des chevaux et des bœufs dans le même pâturage, le fond durera bien plus longtemps que s'il était continuellement mangé par les chevaux; le bœuf répare le pâturage et le cheval l'amaigrit [2].

« 14. Ut jumenta nostra bene custodiant, et poledros ad « tempus segregent. Et si pultrellæ [3] multiplicatæ fuerint, se- « paratæ fiant; et gregem per se exinde adunare faciant. »

[1] C'est, au reste, l'explication donnée par Anton lui-même, dans la suite de son ouvrage, *Geschichte der teutschen Landwirthschaft,* t. I, p. 422.

[2] *Hist. natur.* art. du Cheval, t. XVI, p. 219; Paris, Verdière et Ladrange.

[3] *Pultrelle,* Cod.

Digitized by Google

Les *jumenta* sont les juments, *poledri* les poulains, et *pultrellæ* les pouliches. Lorsque celles-ci devenaient trop nombreuses, on les séparait du troupeau pour en former un autre à part. Le troupeau complet se composait de douze juments, comme on peut le conclure du texte des lois salique, ripuaire et allemande[1]. Il est appelé *equaria* dans Varron[2], et *equaritia* dans les auteurs de la basse latinité[3].

« 15. Ut poledros[4] nostros missa sancti Martini hiemale ad « palatium omnimodis habeant. »

Avant Bruns, on lisait dans les éditions *puledri nostri*, au nominatif. On devait alors faire de *hiemale* le régime du verbe, et entendre que les poulains rentraient, à la Saint-Martin, dans les écuries du palais pour y passer l'hiver. Mais la nouvelle leçon force de rapporter *hiemale* à *missa sancti Martini*, et le verbe *habeant* à *judices*, sous-entendu. Le sens reste à peu près le même; toutefois, il n'est pas aussi bien déterminé.

« 16. Volumus ut quicquid nos aut regina unicuique judici « ordinaverimus, aut ministeriales nostri sinescalcus et butti- « cularius, de verbo nostro aut reginæ, ipsis judicibus ordina- « verit ad eundem[5] placitum, sicut eis institutum fuerit, im- « pletum habeant. Et quicumque per neglegentiam dimiserit[6], « a potu se abstineat postquam ei nuntiatum fuerit, usque dum « in præsentia nostra aut reginæ venîat, et a nobis licentiam « quærat absolvendi. Et si judex in exercitu, aut in wacta, seu « in ambasiato, vel aliubi fuerit, et junioribus ejus aliquid or-

[1] *L. Sal. emend.* XLI; *L. Rip.* XVIII, 1; *L. Alam.* XXIX, 4.
[2] *R. R.* II, *proœm.* 6.
[3] Voyez du Cange.
[4] *Puledros*, 1re leçon.
[5] Sans doute pour *eorumdem*.
[6] Pour *omiserit*, *non fecerit*.

Digitized by Google

« dinatum fuerit, et non conpleverint[1], tunc ipsi pedestres ad « palatium veniant, et a potu vel carne se abstineant, interim « quod rationes deducant, propter quod hoc dimiserunt; et « tunc recipiant sententiam, aut in dorso, aut quomodo[2] nobis « vel reginæ placuerit. »

Le roi s'associait la reine, non-seulement pour l'administration de ses domaines, comme le prouvent cet article et plusieurs autres qui viendront après, mais encore pour le gouvernement de ses États, ainsi que le témoignent les auteurs contemporains. L'archevêque Agobard dit que Louis le Débonnaire, après la mort de sa première femme, eut besoin d'en prendre une autre pour l'aider dans l'administration et le gouvernement du palais et du royaume : « Quæ ei possit esse adjutrix in regimine « et gubernatione palatii et regni[3]. » Hincmar, ou plutôt l'abbé Adalard, dont il reproduit l'écrit, nous apprend que le soin du palais et la réception des présents annuels regardaient la reine, qui se faisait assister du camérier, et qui, dans certains cas, devait en conférer avec le roi; mais elle n'avait à s'occuper ni de la table ni des écuries :

« De honestate palatii seu specialiter ornamento regali, nec- « non de donis annuis militum, absque cibo et potu, vel equis, « ad reginam præcipue, et sub ipsa ad camerarium pertinebat « . . . . . De donis vero diversarum legationum ad camerarium « respiciebat, nisi forte, jubente rege, tale aliquid esset, quod « reginæ ad tractandum cum ipso congrueret[4]. »

Le sénéchal dont il est ici question appartenait à la classe des grands officiers du palais, et n'a rien de commun avec le

[1] On lit dans le ms. : *conplacuerint.*
[2] *Quomo.* Cod.
[3] *Apologia*, cap. VIII, dans Agobard. *Opera*, t. II, p. 61. — [4] Hincmar, *Epist. de ordine palatii*, c. XXII; Bouq. IX, 266.

Digitized by Google

seniscalcus de la loi des Allemands, qui était un serf investi, dans la maison de son maître, d'une espèce d'autorité sur les autres serfs qui l'habitaient[1]. Marculf nomme les sénéchaux entre les *domestici* et les *cubicularii*, parmi les juges de la cour du roi[2]. Ils sont mentionnés avant les référendaires dans un diplôme, fort mutilé, de Clotaire III, de l'an 658[3]; tandis que d'autres diplômes les placent après tous les autres juges, mais avant le comte du palais, toujours désigné le dernier[4]. Ils ne figurent jamais en plus grand nombre que deux dans les documents de la première race.

Sous la deuxième race, il n'y avait plus qu'un sénéchal, et son pouvoir avait dû recevoir un grand accroissement par la suppression de l'office de maire du palais. Sous la troisième, il occupa la première dignité du royaume; car alors il fut le chef de l'armée, il rendit la justice, fut le principal officier de la maison du roi, et signa toujours le premier aux diplômes royaux.

Adalard, dans Hincmar, nomme le sénéchal et le bouteiller immédiatement après le camérier et le comte du palais, parmi les grands officiers qui prenaient rang à la suite de l'apocrisiaire et du grand chancelier, et qui avaient l'administration du palais du roi : « Post eos vero [i. e. aprocrisiarium et sum-« mum cancellarium] sacrum palatium per hos ministros dis-« ponebatur : per camerarium videlicet et comitem palatii, se-« nescalcum, buticularium, comitem stabuli, mansionarium, « venatores principales quatuor, falconarium unum[5]. » Plus loin, le même auteur attribue au sénéchal l'intendance du palais, excepté en ce qui concerne la boisson, placée dans les attributions du bouteiller, et en ce qui regarde la nourriture

[1] *L. Alam.* LXXIX, 3; dans Bal. I, 79.
[2] I, 25.
[3] Bréq. p. 224.
[4] Bréq. p. 227, 333 et 335.
[5] Hincm. *Epist. de ord. palat.* cap. XVI; Bouq. IX, 264 *e*.

Digitized by Google

des chevaux, dont l'intendance était réservée au comte de l'étable.

D'après le romantique et romanesque moine de Saint-Gall, le sénéchal, qu'il appelle *magister mensæ regiæ*, n'était tout au plus précédé, à la cour de Charlemagne, que par les *cubicularii*[1].

Tout ce qui concernait le service de la maison royale, particulièrement les provisions de bouche et la table du roi, était placé dans ses attributions. Elles répondaient, par conséquent, à celles de grand maître d'hôtel dans les temps modernes.

Nous voyons ici, dans notre article, le sénéchal et le bouteiller commander, au nom du roi et de la reine, aux *judices*, et dans un des articles suivants (§ 47), aux veneurs et aux fauconniers, apparemment pour les choses qui rentraient principalement dans leurs offices, c'est-à-dire qui avaient rapport aux provisions de bouche.

Un poëte de la cour, Théodulf, évêque d'Orléans (mort en 821), décrit ainsi, en 796, les fonctions du sénéchal, qui ne paraîtraient pas aujourd'hui d'un ordre très-élevé : « Que le vigilant Ménalque, dit-il, essuyant de sa main le haut de son front inondé de sueur, accoure de sa demeure qui regorge de fruits, et dans laquelle il rentrera à chaque instant pour donner, comme dans un synode, ses lois aux rangs des pâtissiers et des cuisiniers pressés autour de lui. Avec sa prudence, qui préside à tout, qu'il apporte les viandes et les mets délicats devant le trône glorieux du roi. »

Paniflua solers veniat de sede Menalcas,
Sudorem abstergens frontis ab arce manu;
Quam sæpe ingrediens, pistorum sive coquorum

[1] II, 9 (Bouq.); II, 6 (Pertz).

Digitized by Google

Vallatus cuneis, jus synodale gerit.
Prudenter qui cuncta gerens, epulasque dapesque
Regis honoratum deferat ante thronum [1].

Ménalque est un nom de convention, comme les noms de David, d'Homère, de Flaccus; etc., donnés à Charlemagne, à Angilbert, à Alcuin, par notre auteur dans le même poëme, et par d'autres écrivains du IXe siècle.

Au dire d'un historien qui florissait vers l'an 968, le fameux Gui, duc de Spolète, n'aurait manqué la couronne de France (déférée, en 888, au comte Eudes, fils de Robert le Fort), que par la faute de son sénéchal. « On rapporte à quelle occasion, dit Luitprand, les Francs ne voulurent pas de Gui pour roi. Ce prince, avant d'arriver à Metz, ville puissante du royaume de Lothaire, dépêcha son dapifère pour préparer le festin royal. Comme l'évêque de Metz envoyait, suivant l'usage des Francs, une grande quantité de vivres pour le repas, « Si vous voulez « me donner un cheval, lui dit le dapifère, je ferai en sorte « que le roi Gui se contente du tiers de ces provisions. » Le prélat, entendant ces mots, dit: « Il n'est pas convenable que « nous fassions régner sur nous un roi qui se contente d'un vil « repas de dix drachmes. » De là vint, continue l'historien, que les Francs abandonnèrent Gui et élurent Eudes [2]. » Je ne veux pas commenter cette anecdote; je ferai seulement observer que

[1] Théod. *Carm. III*, 1, v, 181-186; dans Sirmond, *Opera*, t. II, p. 1067, et dans Bouq. V, 420 *a*.

[2] « Fertur autem hac occasione Francos Widonem regem sibi non adsumpsisse. Nam, dum ad Metensem venturus esset urbem, quæ potentissima in regno Lotharii claret, præmisit dapiferum suum, qui alimenta illi more regio præpararet. Metensis vero episcopus, dum cibaria ei multa, secundum Francorum consuetudinem, ministraret, hujusmodi a dapifero responsa suscepit : « Si equum saltem mihi dederis, faciam ut tercia obsonii hujus parte sit rex Wido contentus. » Quod episcopus audiens : « Non decet, inquit, talem super nos regnare regem, qui decem dragmis vile sibi obsonium præparat. » Sicque factum est, ut Widonem desererent, Oddonem autem elige-

Digitized by Google

le sénéchal y est appelé *dapifer*, et que ces deux noms sont, en effet, synonymes[1].

Le sénéchal allait à la guerre, et avait sans doute un commandement à l'armée. Le sénéchal Eggihardus fut tué avec Roland au passage de Roncevaux : « In quo prælio, Eggihar- « dus, regiæ mensæ præpositus, Anselmus comes palatii, et « Rotlandus, Britannici limitis præfectus, cum aliis compluribus « interficiuntur[2]. » On remarquera que le sénéchal est nommé le premier. En 786, lorsque Charlemagne voulut réduire les Bretons, qui refusaient de lui payer le tribut accoutumé, il envoya contre eux son sénéchal Audulfus, encore appelé *regiæ mensæ præpositus* par Éginhard, dans son style pur et classique pour le temps[3]; tandis qu'il est désigné sous le titre de *sines-calcus* par d'autres écrivains[4]. Dans Réginon, il est qualifié *princeps cocorum*[5], qualification qui convient, en effet, au sénéchal.

Ermoldus Nigellus, qui écrivait son poëme en 826, distingue le *princeps coquorum* du *princeps pistorum*. Celui-ci était le grand panetier, et celui-là le chef des cuisiniers, nommé longtemps après le grand queux. L'un et l'autre office dépendaient vraisemblablement de celui du sénéchal :

> Pistorum Petrus hinc princeps, hinc Gunzo coquorum
> Accelerant, mensas ordine more parant.....
> Hic Cererem solitus, hic carnea dona ministrat[6].

« rent. » (Liutprandi, Ticin. diac. *Antapodosis*, I, 16; Pertz, III, 280; Bouq. VIII, 131 *a*, *b*.) Au reste, Gui de Spolète fut proclamé roi d'Italie en 889, et empereur d'Occident deux ans après.

[1] « Willelmus dapifer, qui senescallus « appellatur. » (*Chron. Moriniacense*, lib. II, p. 369; dans Bouq. XII, 75 *b*; XII^e siècle.)

[2] Einh. *Vita C. M.* 9.

[3] *Annal. a.* 786; dans Pertz, I, 169.

[4] *Annal. Lauriss.* Pertz, I, 168; *Annal. Tiliani; ibid.* 221.

[5] Pertz, I, 560.

[6] *Carmen*, l. IV, vers 459, 460 et 463; dans Bouq. VI, 59 *d*, et dans Pertz, II, 510.

Digitized by Google

Pour ne pas m'écarter davantage de mon sujet, je m'abstiendrai de suivre le sénéchal dans ses fonctions sous la troisième race, et même d'ouvrir le petit livre composé dans le XII^e^ siècle par *Hugo de Cleeriis,* si plein de renseignements sur le sénescalat des comtes d'Anjou, bien qu'il soit entaché d'erreurs grossières et, il faut le dire, de beaucoup de mensonges[1].

Le bouteiller, dont il n'est peut-être pas fait mention, au moins sous le nom de *buticularius,* dans un document plus ancien que notre Capitulaire, est, comme on l'a vu, nommé par Hincmar parmi les grands officiers du palais, entre le sénéchal et le comte de l'étable. Le même auteur fait entendre qu'il avait en particulier l'intendance des vins[2].

Tresenreuter et Anton le confondent avec le *pincerna* ou *scantio*, sans alléguer leurs autorités. A la vérité, saint Jérôme, qui fait du *pincerna* un esclave chez les Romains, dit que c'était, au contraire, chez les rois barbares, un titre de la plus haute dignité. « Ubi nos posuimus principem vinariorum,.... « quem servum nos possumus, more vulgi, vocare pincernam. « Nec vile putetur officium, cum apud reges barbaros usque « hodie maximæ dignitatis sit, regi poculum porrexisse[3]. » Mais de ce que le *pincerna* présentait la coupe aux rois barbares, et que de grands honneurs étaient attachés à son titre, il ne s'ensuit pas qu'on doive l'assimiler au *buticularius* de Charlemagne. L'autorité d'Hariulf, écrivain de la fin du XI^e^ siècle, qui qualifie *regius buticularius* un officier appelé *pincerna regis* dans une charte de l'an 1063, que le même chroniqueur a insérée dans son texte, ne suffit pas non plus pour justifier cette assimila-

[1] *De majoratu et senescalcia Franciæ,* dans Bouq. XII, 492-495.

[2] Hincm. *Epist. de ord. palat.* c. XXIII; Bouq. IX, 266. — [3] *Quæst. in Genesim,* XL, 1.

Digitized by Google

tion [1]. Nous possédons, en effet, un assez grand nombre de documents qui prouvent qu'il y avait plusieurs *pincerna* ou échansons, tandis que je n'en connais pas un seul où il soit fait mention de plus d'un bouteiller. Ainsi, pour citer quelques exemples, le roi Sigebert II [638-656] avait à sa cour plusieurs *pincerna*, puisqu'il leur donna pour chef S. Bon, qui bientôt après fut nommé référendaire : « Cumque ab eo [i. e. Sigi- « berto Bonitus] obnixe diligeretur, principem eum pincerna- « rum esse præcepit. Non multo post, annulo ex manu regis « accepto, referendarii officium adeptus [2].

De même, nous trouvons à la cour de Clotaire III, roi de Neustrie [de 656 à 670], plusieurs échansons, dont le chef était Herblond, qui devint abbé d'Aindre, dans le diocèse de Nantes. Le roi avait tant d'amitié pour lui, dit le biographe de ce saint, « ut..... dispensatorem sui potus principemque constitueret « pincernarum [3]. » On remarquera que, dans ce passage, le prince des échansons est celui qui verse à boire au roi; cela est exprimé par *dispensatorem potus*. Sous la seconde race, Éginhard nous apprend que, au nombre des quatre ambassadeurs envoyés en 781 par Charlemagne et le pape Adrien Ier à Tassilon, duc des Bavarois, figurait Ébrard, maître des échansons, *Eberhardus, magister pincernarum* [4]. De plus, le poëte Ermoldus Nigellus nous représente le jeune Othon commandant

[1] *Chron. Centul.* IV, 22, dans d'Achery, II, 344. Le même officier, qui se nommait Hugues, a le titre de *pincerna* dans un diplôme du roi Henri Ier, de l'an 1057, Bouq. XI, 594 *d*, et dans Orderic Vital, l. III, p. 493 (Bouq. XI, 234 *e*); tandis qu'il porte le titre de *baticularius* dans plusieurs diplômes du même Henri Ier, des années 1057 à 1060 (Bouq. XI, 595 *c*, 599 *b*, 604 *c*, 606 *c*). Mais la différence des dates permet de supposer qu'il a passé en 1057 d'un office à l'autre.

[2] *Vita S. Boniti, episc. Arvern.* n° 3, dans Bouq. III, 622 *e* (VIIe ou VIIIe siècle).

[3] *Vita S. Hermenlandi, abb. Antrensis*, n° 3; dans Bouq. III, 633 *d* (VIIIe siècle).

[4] *Annal. a.* 781, dans Pertz, I, 163. De même dans les Annales de Loisel et de Metz.

Digitized by Google

aux échansons et servant les vins à la table de Louis le Débonnaire :

Nec minus Otho puer pincernis imperat ardens,
Præparat et Bacchi munera lenta meri[1].

Enfin, sous la troisième race, et dans le XI^e^ siècle, pour ne pas descendre plus bas, deux personnages prennent l'un et l'autre le titre de *pincerna*, dans leur souscription à un diplôme de Henri I^er^, de l'an 1057 : « Signum Hugonis, pincernæ re-« gum ; » et trois lignes après : « Signum Valterii, pincernæ re-« gis[2]. »

Nous conclurons de toutes ces citations que les rois avaient plusieurs échansons à leur service; tandis que, je le répète, aucun document ne nous autorise à croire qu'ils aient eu plus d'un bouteiller, ce qui paraît déjà s'opposer à la confusion des deux offices. Mais nous pouvons citer, en outre, à la vérité, sous la troisième race seulement, des diplômes dans lesquels, après la signature du *buticularius*, on lit celle d'un *pincerna*. Ainsi, un diplôme de Henri I^er^, de l'an 1057, porte la souscription suivante : « Signum Hugonis buticularii, » et, deux lignes plus bas : « Signum Gisleberti pincernæ[3]. » Un diplôme de Philippe I^er^, de 1067, pour l'église de Saint-Martin-des-Champs, est souscrit par les principaux officiers de sa cour, parmi lesquels on remarque le bouteiller et deux échansons : « Signum regis Philippi..... Radulfus seniscalcus. Walerannus « camerarius. Baldricus constabularius. Engenulfus buticula-« rius. Adam pincerna. Guido marescalcus. Drogo pincerna.

[1] *Carmen*, l. IV, v. 465 et 466, dans Bouq. VI, 60 *a*, et dans Pertz, II, 510.

[2] Bouq. XI, 594 *d*. Hugues est qualifié *pincerna regum*, peut-être parce qu'il remplissait déjà l'office d'échanson sous le roi Robert, père et prédécesseur de Henri; car Philippe, fils de Henri, n'ayant été associé au trône qu'en 1059, n'avait pas le titre de roi en 1057, et ne peut être désigné dans l'expression *pincerna regum*.

[3] Bouq. XI, 595 *c*.

Digitized by Google

« Engelranus, pædagogus regis. Petrus cancellarius [1]. » Longtemps après, en 1317, au sacre de Philippe V, le bouteiller était de même distingué de l'échanson; car il s'éleva alors une contestation entre le seigneur de Sulli, bouteiller, et le seigneur de Soyecourt, échanson, sur la question de savoir auquel des deux appartiendrait la coupe dont le roi s'était servi au festin du couronnement [2].

Enfin, si l'on parcourt le chapitre VIII de l'Histoire généalogique du P. Anselme, on y trouvera la liste des grands bouteillers et celle des premiers ou grands échansons, au moins depuis 1162 jusqu'à 1483, lesquelles listes sont entièrement différentes. Au commencement du règne de Charles VIII, la charge de grand bouteiller fut supprimée et réunie à celle de grand maître; mais la charge de grand échanson subsista jusqu'à la révolution de 1789. Il y avait quatre échansons sous Philippe III, sept sous Philippe V, et, depuis, le nombre s'en est élevé jusqu'à treize [3].

Il est donc certain que, à tous les temps de la monarchie, le bouteiller doit être distingué des échansons et même du grand échanson, auquel il était bien supérieur en dignité. Sous la troisième race, il jouit du privilége de souscrire aux diplômes des rois, et fit partie des grands officiers de la couronne; ce qui ne fut jamais dans les prérogatives du grand échanson.

Il paraît même que, dans l'origine, l'office d'échanson était rempli par des esclaves, au moins ailleurs que chez le roi [4], et quelquefois par des femmes. D'après le récit d'un hagiographe, une jeune Saxonne, d'une famille illustre de Bretagne, ayant

[1] *Gall. christ.* VII, instr. 35.
[2] Anselme, *Hist. génér.* VIII, 597.
[3] Voyez *ibid* p. 596 et 597.
[4] *L. Sal. Herold.* XI, 6; Greg. Tur. II, 23; V, 47.

Digitized by Google

été vendue comme esclave, entra dans la maison d'Erchinoald, maire du palais de Neustrie (prédécesseur d'Ébroin), où elle servit en qualité d'échanson. C'était la jeune Bathilde, qui devint ensuite reine de France par son mariage avec le roi Clovis II. « Quam instituit [Erchinoaldus], ut sibi in cubiculo po« cula porrigeret, et, ut pincerna honestissima, sæpius præsens « astaret in ministerio ejus[1]. » Mais dans le palais de Charlemagne, un nommé Eppinus, qualifié de simple échanson, *pincerna*, paraît être un personnage considérable[2].

C'est du tudesque *scantio*[3] qu'est venu le nom d'échanson; mais *scantio*, qui est déjà dans la loi salique[4], devient ensuite assez rare dans les documents de notre histoire. Il y est ordinairement remplacé par son synonyme *pincerna*. Il reparaît dans une charte de 1162, souscrite par un *Johannes scancio*[5], qui est un échanson du roi, dans les registres de Philippe-Auguste et dans les tablettes de cire et autres comptes de saint Louis.

Je dois dire aussi quelques mots des deux autres offices mentionnés avec les premiers dans le même article.

Les rois des Francs entretenaient un grand nombre de chasseurs ou veneurs, *venatores*, pour satisfaire à leur amour de la chasse, à laquelle ils consacraient tout le temps qu'ils n'employaient pas à la guerre. Hincmar en distingue quatre principaux, *venatores principales quatuor*, qu'il place parmi les grands officiers du palais. Un autre officier, qu'il leur adjoint, sous le titre de fauconnier, *falconarius*, avait l'intendance particulière de la chasse au vol. Tous les cinq étaient placés sous l'autorité

[1] *Vita S. Balthild.* n. 2, dans Bouq. III, 571 *d*.

[2] Theodulf. *Carm.* III, 1, v. 187 et 188; dans Sirm. II, 1067; Bouq. V, 420 *a*.

[3] En allemand, *Schenk* veut encore dire cabaretier, et *schenken*, verser à boire.

[4] Voyez la note 3 de la page précédente.

[5] *Gallia christ.* X, instr. 214.

Digitized by Google

immédiate du grand chapelain et du grand chancelier[1]. Leurs attributions communes consistaient à pourvoir à tout ce qui était nécessaire au service du roi et de sa cour dans ses parties de chasse, à veiller à l'entretien des chiens et des oiseaux dressés à cet exercice, enfin à fournir toutes les provisions de gibier dont les maisons royales avaient besoin pour la table des personnes qui les habitaient ou qui venaient y séjourner en passant. Dans les approvisionnements, ils devaient se précautionner également contre le superflu et contre la disette; car, ajoute Adalard[2], si rien ne devait manquer, rien ne devait être perdu. A cet effet, ils recevaient les ordres et les instructions du roi et de la reine, soit directement, soit par l'intermédiaire du sénéchal et du bouteiller, comme il sera dit dans la suite[3]. L'auteur de la vie de Louis le Débonnaire appelle le fauconnier *prælatus capis*, mot à mot, *préposé aux faucons*[4]. Le mot *capus* signifie, en effet, un faucon, comme le prouve ce passage d'un capitulaire : « Ut episcopus..... non cum canibus aut acci-« pitribus vel capis, quos vulgus falcones vocat, per se ipsum « venationes exerceat[5]. »

Je reprends la suite de l'article 16. Les autres mots, tels que *wacta*, garde, et *ambasiatum*, mission, n'ont pas besoin de commentaires : ils s'entendent et se traduisent sans difficulté. Cependant les passages où il est enjoint aux *judices* et à leurs lieutenants de s'abstenir de boisson, *potus*, et de chair, *caro*, jusqu'à ce qu'ils se soient rendus au palais pour se justifier, n'ont pas été entendus, je crois, par Tresenreuter ni par Anton. Le premier suppose qu'on leur défend de boire, pour

[1] Hincm. *De Ord. palat.* c. XVI et XXIV, dans Bouq. IX, 265 *a* et 266 *e*.

[2] Au dernier endroit cité.

[3] Art. 47.

[4] *Astron.* c. XX; dans Bouq. VI, 96 *a*.

[5] *Ludov. imper. convent. Ticin. a.* 850, c. IV; dans Pertz, *LL.* I, 396.

Digitized by Google

qu'ils ne se présentent pas en état d'ivresse devant le roi. Le second dit que la défense porte seulement sur l'usage du vin, de la bière et de la viande, les autres boissons et aliments n'étant pas interdits. Mais ces explications me paraissent trop subtiles. Et quels moyens concevoir, d'ailleurs, pour assurer l'exécution d'une pareille ordonnance? Cette manière de s'exprimer revient simplement, je pense, à dire qu'ils devront venir aussitôt qu'ils seront mandés, qu'ils partiront sans délai, sans perdre un instant, sans même prendre le temps de boire ni de manger. On voulait ainsi que la justification ou la punition fût prompte, pour ne pas laisser à la faute le temps de se déguiser. On observera, de plus, que les inculpés ne devaient pas avoir beaucoup de chemin à faire pour se rendre au palais; d'abord parce qu'ils en recevaient directement les ordres, et qu'on doit croire qu'il ne s'agit ici que des personnes de la résidence royale habitée actuellement par le roi; ensuite parce que le cas est prévu où ils seraient éloignés ou empêchés. Enfin on ne s'étonnera pas que les lieutenants ou remplaçants du juge soient menacés de la flagellation ou d'autres peines corporelles, attendu qu'ils ne jouissaient pas de la liberté. Aucun châtiment de cette nature n'est, au contraire, prononcé contre les *judices*, qui tous appartenaient à la classe des hommes libres, comme nous le verrons plus tard.

« 17. Quantascumque villas unusquisque in ministerio ha-« buerit, tantos habeat deputatos homines, qui apes ad nos-« trum opus prævideant. »

Nous avons vu que les maires n'avaient généralement dans leur ressort qu'une seule terre, un seul domaine, qui pouvait néanmoins comprendre plusieurs villages. Les *judices*, au con-

Digitized by Google

traire, étendaient leur juridiction sur plusieurs terres, et, par conséquent, sur plusieurs mairies.

Le miel, dont il sera encore question dans la suite [1], était d'un grand usage au moyen âge. Au IXe siècle, l'abbaye de Saint-Germain en récoltait, pour la seule mense conventuelle, près de huit hectolitres [2]. Chez les Bavarois, les colons et les serfs des églises payaient la dîme de leurs ruches [3]. Dans un papyrus de Marini, une redevance totale de soixante et dix livres de miel est imposée à deux colons [4]. Le miel était en partie produit dans des ruchers, en partie recueilli dans les bois. Les employés à ce genre d'industrie, appelés *apiarii* par Pline, sont désignés dans les documents du moyen âge sous le nom de *cidelarii*. *Zeidler* est encore, en allemand, un gardien d'abeilles. On trouvera, dans le Polyptyque d'Irminon [5], au sujet du miel, des détails qu'il est inutile de reproduire ici.

« 18. Ut ad farinarias nostras pullos et aucas habeant juxta « qualitatem farinarii, vel quantum melius potuerint. »

Le mot *farinaria*, au féminin, ne se trouve peut-être pas ailleurs, tandis que *farinarius* ou *farinarium* est souvent employé pour signifier un moulin. La leçon *farinarias nostras* paraît d'autant plus fautive, que nous lisons bientôt après *farinarii*, et que ce mot ne peut guère être que le génitif du premier substantif. On ne voit pas, en effet, que *farinarius* ait jamais été dit du meunier. Les oies, *aucæ*, étaient souvent l'objet d'une redevance imposée aux moulins. Quant aux poulets, ils cons-

[1] §§ 44, 59 et 62.

[2] *Irm.* I, 725.

[3] *De apibus decimum vas* (*L. Baj.* I, XIV, 3). *Vas* est la ruche.

[4] *Pap. dipl.* p. 203.

[5] § 388. Voy. aussi Anton, I, 163; II, 365; III, 530.

Digitized by Google

tituaient, pour ainsi dire, le tribut obligé de toute espèce de tenure [1].

« 19. Ad scuras nostras in villis capitaneis pullos habeant « non minus C, et aucas non minus XXX. Ad mansioniles vero « pullos habeant non minus L, aucas non minus quam XII. »

Le mot *scura* signifie tantôt une grange ou un fenil, tantôt une écurie. Mais c'est probablement dans l'acception de fenil qu'il faut le prendre ici, de même qu'au § 58, où il est encore employé; car, d'une part, une écurie est appelée *stabulum* au § 50, et, d'autre part, dans le *Breviarium*, des *scuræ* sont mentionnées avec un *spicarium*, qui ne peut être qu'une grange [2]. Au reste, on pouvait déposer dans les écuries, aussi bien que dans les granges et les fenils, le manger des poules et des oies, et le son ou la grosse farine, appelée dans les siècles suivants *brennium*, qui servait de principale nourriture aux chiens de chasse. Les *villæ capitaneæ* étaient, dans les fiscs, les terres principales, desquelles dépendaient d'autres terres d'un ordre inférieur, appelées souvent *mansioniles*. Telle est, en effet, la signification de ce dernier mot dans le *Breviarium*. Toutes ces terres étaient domaniales, c'est-à-dire opposées aux terres tributaires ou censuelles [3]. Seulement la *villa capitanea* renfermait un principal manoir ou *mansus dominicatus* complet, tandis que le *mansionilis* n'était qu'un petit manse formé de granges ou d'écuries, avec cour et jardin, et quelquefois aussi composé d'une habitation [4].

L'explication de ce passage, dans Tresenreuter et dans Anton, m'a paru insuffisante. J'ajoute que *pullos* doit comprendre

[1] *Irm.* I, 706.

[2] C. XIX, dans *Irm.* II, 301 et 302.

[3] Voir ce qu'on doit entendre par le *domaine* proprement dit, dans *Irm.* prolég. §§ 240, 241 et 251.

[4] Voy. le *Breviarium*, à l'endroit déjà cité.

Digitized by Google

ici les poules au moins autant que les poulets, quoique le mot *pullus*, avec la signification de *poule*, n'ait pas été relevé par du Cange. On ne compose pas, en effet, une basse-cour uniquement de poulets.

« 20. Unusquisque judex fructa semper habundanter faciat « omni anno ad curtem venire; excepto visitationes eorum per « vices tres aut quattuor seu amplius dirigant. »

La rédaction de cet article est défectueuse dans les anciennes éditions, et peut-être même dans les nouvelles, qui, toutefois, reproduisent avec une exactitude minutieuse le texte du manuscrit. Les commentateurs entendent par *fructa* toute espèce de fruits en général, *fructus* en latin, *früchte* en allemand. Il me semble, au contraire, que ce mot signifie ici les produits des poules et des oies qui sont mentionnées dans l'article précédent, et dont celui-ci est le complément naturel. De plus, Anton rapporte le pronom *eorum* à *unusquisque judex*, tandis que le sens, non moins que la grammaire, me force de le rapporter à *fructa*. Enfin, acceptant l'article tel qu'il est, je crois qu'il contient l'ordre, 1° de faire venir à la basse-cour de l'intendant les produits des poules et des oies, en quantité suffisante, pour que la maison du roi en soit abondamment pourvue pendant toute l'année; 2° de faire quatre ou cinq inspections, et plus, de ces produits, pour empêcher, je le suppose, les soustractions.

« 21. Vivarios in curtes nostras unusquisque[1] judex ubi an- « tea fuerunt habeat; et si augeri potest, augeat; et ubi antea « non fuerunt, et modo esse possunt, noviter fiant. »

Le mot *vivarius* ou *vivarium* (car on disait l'un et l'autre dans

[1] *Usquisque.* Cod.

Digitized by Google

le moyen âge) n'a pas une signification aussi étendue que chez les anciens. Il ne signifie plus qu'un réservoir à poissons, comme notre mot *vivier,* qui en dérive. En effet, à l'article 65, qui suit, on lit *pisces de wiwariis* (pour *vivariis*); dans le capitulaire d'Aix-la-Chapelle, de 813, *vivaria cum pisces* (pour *piscibus*) [1], etc.

« 22. Coronas de racemis, qui vineas habuerint, non minus « tres aut quattuor habeant. »

« Que ceux qui ont des vignes n'aient pas moins de trois ou quatre couronnes de raisins. » Telle est la traduction simple et exacte de cet article, qui a beaucoup exercé la sagacité des commentateurs, et qui n'a été compris, je le crois, par aucun d'eux. Tresenreuter cite à cette occasion la mention faite par du Cange de la redevance d'une couronne de raisins, *corona de racemis,* dont Louis VIII exempta l'abbaye d'Homblières [2]. Mais il ne donne pas d'explication, et s'écarte de la bonne voie, en allant chercher l'usage antique d'orner le foyer de couronnes de fleurs en l'honneur du dieu Lare, et de se couronner et de couronner les victimes de lierre mêlé de pampres, dans les sacrifices à Bacchus. Anton suit l'opinion de Ress, qui a été reproduite dans la dernière édition des Capitulaires. Il entend par *coronas de racemis* des cabarets ayant pour enseignes des couronnes. Il suppose, en outre, que c'étaient les juges, possesseurs de vignes, qui devaient tenir chacun trois ou quatre de ces cabarets au moins.

Je ne saurais souscrire à cette interprétation, et voici pourquoi. D'abord, on ne trouve pas d'exemple que *corona de racemis* ait jamais signifié un cabaret; ensuite, il n'est pas possible

[1] C. XIX, dans Pertz, p. 189; Bal. I, 510.

[2] Au mot *Corona,* dans du Cange, qui renvoie à Héméré, *Augusta Viromanduorum,* p. 52.

Digitized by Google

que cette locution ait été employée dans ce sens par synecdoque. A la vérité, on conçoit que les cabarets aient été désignés par le signe extérieur qui servait à les faire reconnaître; mais, comme il s'agit ici de couronnes de raisins, et que des couronnes de cette nature n'ont jamais pu servir d'enseigne permanente, il y a, je crois, impossibilité d'admettre une interprétation qui n'est pas moins réprouvée par le bon sens que par la langue. Il faut donc songer à autre chose qu'à des cabarets avec des *judices* pour cabaretiers.

Pour parvenir à l'intelligence de l'article, rappelons-nous que les tenanciers étaient chargés de redevances et de services au profit des maîtres de leurs tenures, et que ces derniers, lorsqu'ils passaient ou séjournaient dans leurs terres, jouissaient, entre autres droits, de celui d'exiger de leurs hommes des vivres et d'autres objets servant à leur table et à leur logement. Ce droit, dont il est plus d'une fois question ici, est souvent mentionné dans les capitulaires, les diplômes et les formules, sous les noms de *mansiones, mansionatici, paratæ*, et, plus tard, sous ceux de gîtes et de droits de prise. Ainsi, le roi faisait prendre chez les habitants de ses terres, qui tenaient de lui leurs possessions, les fruits et les autres provisions dont il avait besoin pour lui ou pour ses envoyés. Il pouvait, par conséquent, demander des raisins, non-seulement dans la saison où ils mûrissent, mais encore pendant tout le temps qu'il était possible d'en conserver. Or, on les conservait, comme on fait encore aujourd'hui, dans les campagnes surtout, en les attachant par le pédoncule à des perches ou à des cercles de tonneau suspendus au plancher. Ces cercles de raisins formaient des espèces de couronnes, semblables à celles qu'on suspendait dans les églises pour supporter des lampes ou des cierges. Les *coronæ de racemis* de notre texte ne sont pas, je

Digitized by Google

crois, autre chose. De sorte que, en nous tenant au mot à mot, comme nous avons fait, et en traduisant ainsi l'article: « Que ceux qui ont des vignes [de nous] n'aient pas [chez eux et à notre disposition] moins de trois ou quatre couronnes de raisins, » nous présentons, il me semble, une interprétation entièrement satisfaisante.

« 23. In unaquaque villa nostra habeant judices vaccaritias, « porcaritias, berbicaritias, capraritias, hircaritias, quantum « plus potuerint, et nullatenus sine hoc esse debent. Et insu- « per habeant vaccas illorum servitium perficiendum commen- « datas [1] per servos nostros; qualiter pro servitio ad domini- « cum opus vaccaritias vel carrucas nullo modo minoratæ sint. « Et habeant, quando servierint ad canes dandum, boves clop- « pos [2] non languidos, et vaccas sive caballos non scabiosos, « aut alia pecora non languida. Et, ut diximus, pro hoc vac- « caritias vel carrucas [3] non minorent. »

Voilà encore un article qui n'a pas été entendu des commentateurs. Le *Breviarium* de Charlemagne nous fait connaître la composition de ses troupeaux pour cinq de ses terres. En négligeant la dernière terre, pour laquelle plusieurs nombres ont été omis, nous trouvons, en résumé, dans les quatre vacheries, 86 bœufs, 106 vaches avec leurs veaux qu'elles allaitent, 43 veaux d'un an, 7 taureaux et 96 jeunes taureaux ou génisses; dans les quatre bergeries, 467 brebis avec leurs petits, 472 agneaux d'un an et 210 moutons; dans les quatre étables à chèvres, 123 mères avec leurs petits, et 64 chevreaux

[1] Anton : *besorgte*, soignées.

[2] D'accord avec Tresenreuter et Anton, le dernier éditeur met en note : *Claudos*, i. e. *nec claudos nec languidos*. Mais la négation ne peut être admise, comme on va voir.

[3] *Carrugas*, 1re leçon.

Digitized by Google

d'un an; dans les quatre étables à boucs, 31 boucs; dans les quatre étables à porcs, 540 grands porcs, 320 petits et 5 verrats. On peut, à l'aide de ces nombres, se former une idée de la quantité de bétail nourrie dans les étables des terres royales de notre Capitulaire.

Abordons maintenant les difficultés du texte, dont l'incorrection est d'ailleurs évidente. D'abord il faut suppléer *ad* après *vaccas,* dans la seconde phrase, et l'on doit lire, dans la troisième, *vaccaritiæ vel carrucæ* au nominatif, au lieu de l'accusatif *vaccaritias vel carrucas.* Ces changements, purement de forme, demandés par tous les commentateurs, ne me paraissent pas pouvoir être contestés. Il y en a encore un autre qui n'a été indiqué par personne, et qui n'est pas moins nécessaire; mais comme il est beaucoup plus important, attendu qu'il doit donner la clef de tout le passage, je vais, avant de le proposer, faire connaître comment l'article a été interprété jusqu'à présent.

La première phrase est si claire, qu'elle ne peut donner matière à aucune observation. La seconde, quoique le sens en soit peut-être un peu vague dans Anton, ne présente pas non plus de difficulté sérieuse; je ne m'y arrêterai pas davantage. La troisième est traduite en allemand de cette manière: « Und dasz « sie [c'est-à-dire *unsre Beamte*] nicht, wenn sie zur Iagd Dienste « gestellen, lahme oder kranke Ochsen, schabige Kühe oder « Pferde oder ander krankes Vieh haben, damit sie nicht da- « durch, wie schon gesagt, unsern Kühstamm und Pflüge ver- « mindern. » C'est-à-dire : « Que nos officiers, quand ils règlent le service pour la chasse (*quando servierint ad canes dandum*), n'aient pas de bœufs boiteux ou malades, ni de vaches ou de chevaux galeux, ni d'autres animaux atteints de quelque maladie, afin qu'ils n'affaiblissent pas par là, comme il a été dit,

Digitized by Google

nos vacheries et nos charrues. » C'est ainsi que le savant Anton a interprété ce passage, dont peut-être personne, avant lui, ne s'était hasardé à donner une explication. Il suppose donc qu'il s'agit ici de la chasse, l'idée en étant alors exprimée par les mots *ad canes dandum*. C'est une supposition toute gratuite, qu'il n'a pris la peine d'appuyer d'aucun témoignage, et qu'il me paraît impossible de justifier. Je ne ferai pas plus, pour la combattre, que l'auteur n'a fait pour la défendre, et je crois qu'il est permis de la rejeter sans autre discussion, non-seulement parce qu'elle n'a rien de plausible en soi, mais, en outre, parce qu'il en résulte un sens qui n'a rien de satisfaisant. Car je demande ce que les bœufs, les vaches et les *alia pecora* du texte peuvent avoir à faire à la chasse. Enfin, on observera que le traducteur, en cela prévenu par Tresenreuter, qui paraît avoir fait autorité, prétend que la négation *non* doit être suppléée devant *cloppos*, afin que les bœufs écloppés soient exclus du service des chasses, comme les bœufs malades.

Mais nous n'avons pas besoin de faire cette addition, ni de détourner les mots *ad canes dandum* de leur acception ordinaire, pour obtenir un sens plus acceptable que le précédent, et même, si je ne m'abuse, le véritable sens. A la vérité, nous aussi nous sommes forcé de toucher au texte; mais il nous suffit d'ajouter à un mot une seule lettre, dont l'omission nous paraît évidente. Bref, nous lisons *carnes* au lieu de *canes*, et nous traduisons : « Nos intendants doivent, quand ils sont de service pour la fourniture des viandes, avoir en réserve des bœufs boiteux, mais sains, et des vaches et des chevaux non galeux, ou d'autres bestiaux non malades; et ils ne dégarniront pas pour cela, comme nous l'avons dit, les vacheries ou les charrues. » Ce passage, ainsi interprété, se lie parfaitement à ce qui précède, et le sens de tout l'article est à la fois simple

Digitized by Google

et clair. On voit que l'addition de *non*, loin d'être indispensable, ne ferait que gâter le texte ; car si le roi ne destine à la boucherie que les bœufs écloppés, mais sains d'ailleurs, la raison en est évidente : c'est qu'il veut ménager le service des charrues.

J'ajoute, en terminant ce long commentaire, que l'usage de la viande de cheval paraît avoir été commun chez les Francs [1], et qu'ainsi on ne doit pas être étonné de le trouver admis dans les terres du roi, sinon pour sa table, au moins pour la nourriture de ses serviteurs.

« 24. Quicquid ad discum nostrum dare debet, unusquisque « judex in sua habeat [2] plebio, qualiter bona et optima atque « bene studiose et nitide omnia sint composita, quicquid dede- « rint. Et unusquisque II habeat de annona pastos [3] per singu- « los dies ad suum servitium, ad mensam nostram quando ser- « vierit. Et reliqua dispensa similiter in omnibus bona sit, tam « farina, quam et peculium. »

Le sens général de l'article n'est pas douteux, malgré la présence de deux mots dont la signification semble un peu incertaine. Le premier, *plebio*, qui serait du genre féminin, si le pronom *sua*, qui le précède, n'était pas une faute de copiste, reparaît au § 42, où nous le trouvons écrit *plebeio*.

D'après Tresenreuter, il serait là pour *facultate*, *penu* ou *districta*. Anton traduit, *in seinem Beschlusse*, c'est-à-dire *in sua potestate*, suivant M. Pertz, qui propose aussi *vico*, en renvoyant à Muratori [4]. Excepté *vico* et *penu*, qu'il me paraît difficile d'ad-

[1] « In primis de volatilibus, id est, gra- « culis et corniculis atque ciconiis, quæ « omnino cavendæ sunt ab esu christiano- « rum. Etiam et fibri et lepores et equi sil- « vatici multo amplius vitandi. » (*Zachariæ papæ Epistola ad Bonifacium*, dans les lettres de Boniface, n° 142 ; *Bibl. Patr.* t. XVI, p. 115, col. 2 ; Paris, 1644.)

[2] *Habet c.* habeat *cod.* (Pertz.)

[3] *Convivia duo*, Pertz.

[4] Mur. *SS.* VI, 327.

Digitized by Google

mettre, les autres interprétations se ressemblent, et peuvent, à la rigueur, convenir également. Du Cange explique d'abord *plebeium* par *facultas, posse, pouvoir;* mais il ne cite pas d'autre texte, pour appuyer son explication, que celui même de notre article. Passant ensuite à d'autres sens, il entend *plebeium* et les mots voisins, tels que *plebanatus, plebania, plebatus, plebegium, pleberium* et *plebes,* d'une paroisse, d'une église paroissiale, d'un territoire, d'une place ou d'un lieu en général, et rapporte divers exemples dans lesquels ces termes se présentent effectivement avec les acceptions qu'il leur attribue. Mais je ne vois pas qu'aucune d'elles puisse s'appliquer au passage qui nous occupe; et j'en suis réduit à chercher, dans ce passage même, la signification du mot *plebium.* Or, en l'examinant avec attention, il me semble qu'il impose une obligation bien plutôt qu'il ne confère un pouvoir. En effet, le roi charge ses intendants de la fourniture de sa table (*discus,* en allemand *Tisch*), et veut que tout soit d'excellente qualité. Ce n'est donc pas un droit, une faculté, des attributions qu'il leur donne; c'est un devoir qu'il leur prescrit. D'où il résulte que *plebium* ne doit pas se traduire par *facultas, potestas,* comme le veulent les commentateurs, mais par *munus, officium, partes, provincia.* Il exprimerait même en soi l'idée d'obligation et de responsabilité, s'il était possible de lui assigner la même origine qu'à *plegiare, plevire, plegium,* qui répondent aux mots latins *fidejubere* et *fidejussio.* L'explication que je propose s'appliquerait également bien au *plebeium* du § 42.

L'autre terme qui présente aussi quelque obscurité est *pastos* de la seconde phrase. Tresenreuter l'entend des vivres que l'intendant doit recevoir lorsqu'il est de service. D'après Anton, *pastus de annona* signifierait *Brœdtung, Lebensmittel von Getreide,* c'est-à-dire nourriture de pain, vivres consistant en céréales.

Digitized by Google

De plus, ces deux savants, suivant le texte des anciennes éditions, lisent *unusquisque judex,* au lieu de la leçon *unusquisque II* (*duos*), donnée par MM. Bruns et Pertz, et qui me paraît préférable, d'abord parce que la répétition de *judex,* qui est dans la phrase précédente, serait superflue; ensuite, parce qu'il est difficile de croire qu'on se soit servi de deux *i* ou d'un *u* pour exprimer en abrégé ce substantif. Kinderling (à la suite de Bruns, page 369) propose de lire *pullos;* mais il y a trop d'arbitraire dans le choix de cette leçon, pour que je doive la discuter. Au reste, cette différence de lecture ne peut influer en rien sur la signification de *pastus.* D'après l'interprétation et les passages qu'on lit dans du Cange, le mot *pastus* ne peut signifier que repas, vivres ou nourriture; c'est surtout pour signifier un repas qu'il est employé communément, et c'est aussi, je crois, le sens que nous devons lui conserver. Je ne traduirai donc pas, avec Anton : « Que chaque officier ait sa nourriture ou ses vivres en blé, etc.; mais je traduirai: « Que chacun de nos intendants ait à sa disposition du blé pour deux repas par jour, lorsqu'il sera chargé du service de notre table. » Puis, revenant à la pensée exprimée dans la première phrase, Charlemagne ajoute : « De même, que nos autres provisions soient également toutes de bonne qualité, tant la farine que les viandes. »

Le singulier féminin *dispensa,* que j'ai rendu par *provisions,* devrait se traduire, d'après Anton, par *Aufwand,* dépense. Mais je crois qu'une pareille interprétation rendrait le passage peu intelligible. Et, d'ailleurs, un capitulaire de l'an 817, qui contient un règlement sur les vivres à fournir aux envoyés de l'empereur, fixe le sens de *dispensa,* en comprenant sous ce nom le pain, la boisson, la viande, la volaille, les œufs et même le grain pour les chevaux. L'article mérite d'être rapporté.

Digitized by Google

« De dispensa missorum dominicorum.

« De dispensa missorum nostrorum, qualiter unicuique, « juxta suam qualitatem, dandum vel accipiendum sit, videli- « cet : episcopo panes quadraginta, friskingas tres, de potu mo- « dii tres, porcellus unus, pulli tres, ova quindecim, annona « ad caballos modii quatuor. Abbati, comiti atque ministeriali « nostro, unicuique dentur cottidie panes triginta, friskingas « duas, de potu modii duo, porcellum unum, pulli tres, ova « quindecim, annona ad caballos modii tres. Vassallo nostro « panes decem et septem, friskinga una, porcellus unus, de « potu modius unus, pulli duo, ova decem, annona ad caballos « modii duo[1]. »

La signification que je donne ici à *dispensa* me paraît donc la seule vraie. C'est encore celle du mot *expensa* que nous lirons à l'article 64. Quant au mot *spensa* du même article, il signifie *dépense,* pris dans le sens de consommation.

Enfin, je ferai observer que la dernière disposition de l'article 24 est à peu près, en ce qui concerne le *peculium,* la répétition de ce qui est prescrit, à l'égard des *pecora,* dans l'avant-dernière phrase de l'article 23. On pourrait toutefois faire cette distinction, savoir, qu'il s'agit, à l'article 23, du bétail mis en réserve pour être envoyé un jour à la boucherie; et, à l'article 24, des animaux ou des viandes qui doivent servir immédiatement à la consommation.

[1] *Capitula Missorum,* c. XXIX, dans Bal. I, 619; Pertz, p. 218. Voy. aussi le 2e capitul. de Pavie, de 855, c. XVI; dans Pertz, p. 432; Bal. p. 356. C'est dans Marculf (I, 11) qu'on trouve le plus de détails sur les vivres à fournir aux envoyés du roi; mais le mot *dispensa* n'est pas dans son texte. Il est remplacé par *stipendia*, dans une charte de Louis le Débonnaire (n° 38, Carpentier, *Alphab. tironian.* p. 67; Bouquet, VI, 652 *e*).

Digitized by Google

« 25. De pastione autem kal. septemb. indicare faciant, si « fuerit an non [1]. »

La paisson est l'action de faire paître par les porcs, dans les forêts, le gland, la faîne et les autres fruits à enveloppe coriace, *glandes*, tombés naturellement des arbres. Les hommes d'une terre jouissaient du droit de paisson dans les bois qu'elle renfermait, en payant au maître une certaine redevance. Mais lorsque les fruits manquaient, la redevance, d'après l'édit de Clotaire II, n'était pas payée : « Et quandoquidem pastio non « fuerit, unde porci debeant saginari, cellarinsis in publico non « exigatur [2]. » L'annonce de la paisson, comme il est dit dans notre article, devait se faire le premier septembre; et l'ouverture avait lieu au mois d'octobre suivant, d'après le témoignage du diacre Wandalbert [3].

« 26. Majores vero amplius in ministerio non habeant, nisi « quantum in una die circumire aut previdere potuerint. »

J'ai déjà eu occasion, à l'article 10, de parler de cette disposition, dont les motifs n'ont pas besoin d'être expliqués.

« 27. Casæ nostræ indesinenter foca et wactas habeant, ita « ut salvæ sint. Et quando missi vel legatio ad palatium ve- « niunt vel redeunt, nullo modo in curtes dominicas mansio- « naticas prendant, nisi specialiter jussio nostra aut reginæ « fuerit. Et comes de suo ministerio, vel homines illi qui anti- « quitus consueti fuerunt missos aut legationes soniare, ita et « modo inantea; et de parveridis, et omnia eis necessaria, so-

[1] Sive sit pastio, sive non sit. (*Stat. Corb.* II, 10, dans *Irm.* t. II, p. 327.)

[2] *Edict. Clothar. II, a.* 614, c. 23; dans Pertz, p. 15.

[3] Hoc et mense [octobri] sues lucis inducere tempus,
Mature hibernam frangant ut tempore glandes.
(*Carm. de Mensib.* dans d'Achery, *Spicil.* II, 60.)

Digitized by Google

« lito[1] more soniare faciant, qualiter bene et honorifice ad pa-« latium venire, vel redire possint. »

Casa s'entend de toute espèce d'habitation, de celle d'un homme libre comme de celle d'un serf.

Foca est employé dans le sens d'*ignes*, comme dans la loi des Allemands : « Si quis super aliquem focum in nocte mise-« rit, ut domum ejus incendat[2]. »

Wactas est expliqué par un décret de Clotaire, dans lequel nous lisons : « Ut qui ad vigilias, hoc est, ad wactas, etc.[3]. » Le mot *wactas*, en allemand *Wache*, en francais *guet*, signifie aussi bien le service fait par les hommes libres pour la défense des villes et des frontières contre les ennemis du dehors, que le service imposé aux serfs comme aux hommes libres pour la garde des maisons et des autres propriétés contre les malfaiteurs. C'est de ce dernier service qu'il s'agit ici et au § 16, de même que dans les polyptyques, et particulièrement dans le Polyptyque d'Irminon, auquel je renvoie pour les détails relatifs à cet objet.

Le roi défend à ses envoyés, et aux personnages chargés d'une mission auprès de lui, de loger et de prendre des vivres dans les maisons royales, sans son ordre ou celui de la reine. Les logements avec la table, appelés *mansionatici* à l'article 11, sont désignées ici sous le nom de *mansionaticas;* mais c'est une faute; car ce substantif est toujours du masculin, excepté dans un petit nombre de documents où il prend le genre neutre. Les envoyés publics étaient logés et défrayés par les comtes ou par les gens auxquels l'obligation de les recevoir était im-

[1] *Soloto*, 1re leçon.

[2] *L Alam. Carolina* LXXXI; dans Baluze, I, 79. Voyez aussi *L. Langob. Rothar.* 147 et 148, dans Canc. I, 72 et 73.

[3] Pertz, p. 11.

Digitized by Google

posée; les autres habitants, d'après un capitulaire de l'empereur Louis II, leur devaient seulement, aux lieux de passage, le couvert, le feu, l'eau et la paille : « Neque indigenæ per solita « loca tectum, focum, aquam et paleam hospitibus denegare, « aut sua carius quam vicinis audeant vendere [1]. » Une formule ancienne contient une disposition du même genre [2]. Les capitulaires, les formules, les chartes font connaître les diverses espèces de fournitures à faire aux envoyés publics [3], dont l'itinéraire et les gîtes furent aussi réglés par Charlemagne et par son successeur. « In illis vero locis, dit Louis le Débonnaire, « ubi modo via et mansionatici a genitore nostro et a nobis « per capitulare ordinati sunt, etc. [4]. »

Les *parveridi*, plus correctement *paraveredi*, sont les chevaux de conduite dont j'ai parlé au long dans le Polyptyque de Saint-Germain [5].

Soniare est un mot barbare qui veut dire *curare*, et d'où est venu notre verbe *soigner*.

« 28. Volumus ut per annos singulos, intra quadragesima, « dominica in palmis, quæ Osanna dicitur, juxta ordinationem « nostram, argentum de nostro laboratu, postquam cognove- « rimus de præsenti anno quantum sit nostra laboratio, deferre [6] « studeant. »

Quelques termes d'une signification assez vague, comme

[1] *Conventus II Ticin. a.* 855, *leges*, c. 5, dans Pertz, p. 433; c. 4, dans Bal. II, 358. Au lieu de *sua*, on lit, dans Baluze, *aquam*, ce qui est une faute grossière.

[2] « Mansionem ei et focum, panem et « aquam largire dignemini. » (*Marc. App.* 10; Bal. II, 442.)

[3] Les documents principaux sont indiqués à la note de la page 214. On peut y ajouter un diplôme de Chilpéric, dans Baluze, II, 893; Bouq. IV, 694; Pardess. p. 309.

[4] *Capitul. a* 825, c. 17; Bal. I, 638, c. 19, Pertz, II, 245.

[5] Tome I, §§ 424 et suiv.

[6] *Deferendum*, 1re leçon.

Digitized by Google

laboratus, laboratio, deferre, jettent un peu d'obscurité sur cet article, dont la rédaction paraît en outre embarrassée. Ici *laboratus,* de même que *conlaboratus* du § 6, désigne, je crois, toute espèce de produits naturels ou industriels ; et *laboratio,* qui suit, ne me semble pas susceptible d'une autre signification ; à moins qu'on n'entende par *laboratus* le résultat de la *laboratio,* comme l'*actus* est celui de l'*actio.* Mais cette distinction un peu subtile ne pourrait apporter aucun changement à la traduction.

Le verbe *deferre,* qu'Anton a rendu par *einsenden,* « envoyer », signifie plutôt ici *déposer, verser.* Quant au mot *argentum,* il est mis pour *denarii,* de même que dans la loi des Ripuaires[1], et dans une foule de passages du Polyptyque de Saint-Germain[2]. Lorsque Tresenreuter soupçonne que l'expression *argentum de nostro laboratu* pourrait désigner de l'argent provenant de l'exploitation des mines, il se livre à une conjecture à laquelle il est impossible de s'arrêter. D'abord, le texte est bien loin d'être aussi explicite ; ensuite, comment concevoir qu'une disposition particulière, qui devrait s'adresser à des officiers spéciaux, et qui s'appliquait nécessairement à fort peu de terres royales, ait été insérée dans un règlement général, rédigé pour tous les intendants et pour tous les domaines du roi?

En résumé, le roi, par cet article, rappelle à ses officiers que, d'après son ordonnance antérieure, ils doivent, tous les ans, le dimanche des Rameaux, faire le versement de l'argent provenant de tous les produits de ses terres, après qu'il aura reconnu et arrêté lui-même les comptes de l'année. On pourrait aussi, au lieu de supposer une ordonnance antérieure, entendre par *juxta ordinationem nostram,* une ordonnance rendue pour le cas actuel, et alors les officiers auraient eu à faire leurs versements suivant un ordre du roi, qui fixerait la somme et

[1] XXXVI, 2. — [2] *Irm.* I, 42 ; II, 3 ; III, 2, etc.

Digitized by Google

le lieu. Ce dernier sens est peut-être un peu moins apparent que le premier; mais il me paraît plus logique; il a de plus l'avantage de donner une valeur précise au verbe *deferre*.

« 29. De clamatoribus ex hominibus nostris unusquisque « judex prævideat, ut non sit eis necesse venire ad nos procla- « mare, et dies quos servire debet, per neglegentiam non di- « mittat perdere. Et si habuerit servus noster forinsecus justi- « tias ad querendum [1], magister ejus cum omni intentione de- « certet pro ejus justitia. Et si aliquo loco minime eam accipere « valuerit [2], tamen ipso servo nostro pro hoc fatigare non per- « mittat, sed magister ejus per semetipsum aut suum missum « hoc nobis notum facere studeat. »

Cet article a pour objet, d'abord, d'empêcher les hommes du roi de négliger leurs services pour venir sans nécessité porter leurs causes au tribunal du palais; ensuite, d'aider les serfs royaux dans la poursuite de leur droit, pour épargner leur temps et leur éviter des déplacements inutiles.

Le mot *clamator* signifie un plaideur en général, soit à titre de demandeur, soit à titre de défendeur. Charlemagne, importuné par le bruit des plaideurs qui affluaient à sa cour, et craignant qu'ils ne parvinssent à surprendre sa justice par des mensonges, prescrivit à ses commissaires et aux comtes d'envoyer après eux des agents pour contrôler leurs témoignages [3].

[1] Corr. *Adquirendum*, cod. (Pertz.)

[2] *Valuerint*, 1re leçon.

[3] « De clamatoribus qui magnum impedimentum faciunt in palatio ad aures « domini imperatoris, ut missi sive comites « illorum missos transmittant contra illos « qui mentiendo vadunt, ut eos convicant. » (*Capitul. Is. a.* 810, c. 1; Bal. I, 473; Pertz, p. 162.) Le 2e capitulaire de l'année 805, c. 8, contient une disposition relative aux plaideurs, qui, ne voulant ni acquiescer au jugement des échevins, ni l'arguer de faux, « qui nec juditium scabinorum ad- « quiescere nec blasfemare volunt », faisaient appel au tribunal du palais. (Bal. I, 425; Pertz, p. 133.) Voy. aussi le canon 11 du concile d'Antioche, de 341, dans Baluze, I, 217, et dans Pertz, p. 56.

Digitized by Google

L'expression *homines nostri* est synonyme de *familia nostra,* et signifie, comme au § 11, tant les hommes libres que les serfs qui vivaient dans la dépendance particulière du roi.

Au lieu du singulier *debet,* de la même phrase, qui est une faute évidente, corrigée dans toutes les anciennes éditions, et reconnue par le dernier traducteur, on doit nécessairement lire *debent,* car ce verbe a pour sujet le pluriel *homines,* qui précède. Dans la seconde phrase, le mot *justicias* doit s'entendre, non-seulement de la justice, mais encore de toute espèce de droit qu'un serf peut avoir à poursuivre. Ce terme, employé surtout au pluriel, répond, en grande partie, je crois, à celui de *justa*, dont Columelle se sert fréquemment en parlant des droits des esclaves[1]. Nous trouvons plus loin (§§ 52 et 56) *justitiam* avec le sens de *droit, justice,* comme au § 4. Nous n'avons pas d'ailleurs à nous étonner de voir les serfs du roi exercer eux-mêmes des poursuites pour leur propre compte devant les tribunaux ou ailleurs; car c'était un privilége dont ils jouissaient généralement. « Servi autem regis vel ecclesiarum, dit « la loi des Ripuaires, non per actores, sed ipsi pro semetipsis « in judicio respondeant et sacramenta absque tangano conju- « rent[2]. »

Mais quelle était la condition du *magister* mentionné dans les deux dernières phrases? Faut-il le classer parmi les hommes libres ou parmi les serfs? C'est un point qui n'a pas été éclairci, et sur lequel personne, que je sache, ne s'est prononcé, à l'exception de Tresenreuter. D'après lui, les serfs formaient plusieurs divisions, ayant chacune à leur tête les plus habiles pour diriger les autres, et même aussi pour servir à chacun d'eux, en particulier, de conseils et de défenseurs. Prenant

[1] Voy. à la table de Schneider, *SS. R. R.* pour le mot *justa.* — [2] *L. Rip.* LVIII, 20.

Digitized by Google

ensuite ses preuves dans l'antiquité, il cite, à l'appui de son opinion, les deux passages suivants : « Sic enim et magistri « singulorum officiorum [i. e. *servilium*], dit Columelle, sedulo « munia sua exequentur, etc.; » et plus loin « Tantoque curio- « sior inquisitio patrisfamilias debet esse pro tali genere ser- « vorum, ne aut in vestiariis aut in cæteris præbitis injuriose « tractentur, quanto et pluribus subjecti, ut villicis, ut operum « magistris, ut ergastulariis, magis obnoxii perpetiendis inju- « riis, et rursus sævitia atque avaritia læsis magis timendi sunt[1]. » Il pouvait citer encore ce passage du même auteur : « Magis- « tros operibus oportet præponere sedulos ac frugalissimos[2]. » Varron parle aussi des qualités que doivent avoir les esclaves ruraux qui commandent aux autres[3]. Il n'y a donc pas de doute que les esclaves, chez les Romains, ne fussent divisés par troupes ou escouades pour les travaux des champs, et que les chefs de ces escouades, choisis parmi les esclaves eux-mêmes, ne fussent appelés *magistri*. Mais est-il bien sûr que, dans le moyen âge, les *magistri servorum* aient continué d'être toujours des serfs? Tresenreuter l'a supposé, et Anton, qui se borne à les assimiler aux *massarii*, c'est-à-dire aux tenanciers ou fermiers, n'a rien éclairci, ou plutôt on peut dire qu'il s'est trompé; car cette assimilation n'a pas de fondement, comme il résultera de ce qui suit.

Pour déterminer la condition de cette espèce d'officiers, il faut nécessairement recourir aux documents. Or, dans notre capitulaire, § 57, il est parlé des serfs qui auraient quelque chose à communiquer au roi au sujet de leur maître : « Si ali- « quis ex servis nostris super magistrum suum nobis de causa « nostra aliquid vellet dicere; » et, plus loin, il est fait men-

[1] Col. *De R. R.* I, 8, 11, et I, 8, 17. Voy. aussi XI, 1, 27.

[2] I, 9, 1.

[3] *De R. R.* I, 17, 4 et 5.

Digitized by Google

tion des aides ou agents de ce maître, *juniores illius*. Ce qui donne à entendre que ce magister, qui pouvait être dénoncé directement au roi par les serfs, et, comme nous le verrons au même § 57, cité par ses *juniores* au tribunal du palais, devait être un officier de quelque importance. Ensuite, au § 61, nous lirons que les intendants, lorsqu'ils amenaient leurs *brais* ou leur *malt* au palais, avaient ordre de se faire suivre de maîtres capables de fabriquer une bonne qualité de bière : « Et simul « veniant magistri, qui cervisiam bonam ibidem facere de- « beant. » Ces *magistri* sont évidemment des brasseurs, ou des maîtres brasseurs, s'ils commandent à des ouvriers de leur profession. Or les fabricants de bière sont placés, au § 45, parmi les artisans, généralement de condition servile, entretenus par les *judices* dans leurs districts. De plus, nous voyons que la bière était fabriquée, dans le monastère de Corbie, par des brasseurs appartenant à la maison, *bratsatores dominici*[1], et, dans les terres de Saint-Germain, par les tenanciers de cette abbaye, tous colons, lides ou serfs[2]. Il se pourrait donc que ces *magistri*, ouvriers ou maîtres, de l'article 61, ne fussent pas des hommes libres.

Je passe à d'autres textes. D'après un capitulaire de l'année 817, les serfs, *servi,* des églises, des comtes et des vassaux de l'empereur, qui refusaient les deniers de bon aloi, devaient recevoir cinquante coups de verge pour châtiment; et leur maître ou leur avoué, de condition libre, s'il ne les représentait pas au comte ou au commissaire impérial, quand il en était requis, encourait le ban on l'amende de soixante sous: « Si magister eorum vel advocatus, qui liber est, eos vel co- « miti vel misso nostro jussus præsentare noluerit, etc.[3]. » Une

[1] *Stat. Corb.* II, 15 dans *Irm.* tom. II, p. 334.

[2] *Irm.* XIII, 106; t. II, p. 149.

[3] *Capitul. a.* 817, c. 18; dans Pertz, I,

Digitized by Google

disposition du même genre, reproduite dans l'édit de Pitres, de 864, contient les termes suivants : « Si dominus vel ma- « gister quilibet aut advocatus talium hominum [1]. Telle est la leçon adoptée par M. Pertz. Baluze [2] a préféré à *quilibet* la variante *qui liber est,* que donne un des meilleurs manuscrits d'accord en ce point avec le texte du capitulaire de 817, que nous venons de citer. Ici, nous ne devons pas hésiter à considérer le *maître* comme un homme libre, lors même que l'expression *qui liber est* du capitulaire de 817 ne se rapporterait pas à *magister,* comme à *advocatus,* et qu'elle devrait être remplacée par *quilibet* dans l'édit de Pitres. C'est qu'en effet, s'il s'agissait d'un serf, il serait puni, non d'une amende, mais de la flagellation. Toutefois, la locution *magister qui liber est* semblerait impliquer la possibilité de celle-ci, *magister qui liber non est;* alors il en résulterait que le *magister servorum* était tantôt un homme libre et tantôt un serf.

Dans ce même édit de Pitres, lorsque Charles le Chauve, afin d'empêcher ses colons et ceux des églises de démembrer leurs manses, en vendant les terres pour ne garder que l'habitation, *sella,* leur défend de rien vendre de leur tenures sans l'autorisation de leurs seigneurs ou de leurs maîtres, « sine licentia « dominorum vel magistrorum [3] »; il désigne nécessairement par ces *magistri,* associés aux *domini,* des hommes libres chargés de veiller à la conservation des propriétés. A la vérité, comme il n'est fait mention ici que de *magistri* de colons, on pourrait objecter que les maîtres des serfs ne sont pas intéressés à cette défense, et qu'ils étaient d'une autre condition que les maîtres des colons. Mais une pareille objection serait assez mal fondée,

213. Baluze a placé ce document sous la date de 819, t. I, col. 604.

[1] *Edict. Pist.* c. 15; dans Pertz, I, 491.

[2] II, 180.

[3] C. 30, dans Pertz, I, 496; Bal. II, 189.

Digitized by Google

attendu qu'il est prouvé que les colons, sous les Francs, étaient déchus de leur ancienne liberté, et rangés avec les serfs dans la classe des *mancipia* [1]; que, par conséquent, les maîtres des uns n'étant pas libres, les maîtres des autres ne l'étaient pas davantage, outre qu'il est très-vraisemblable que, dans l'édit de Pitres, les *servi* sont compris sous la dénomination de *coloni*. Il est fait mention, dans les anciens statuts de Corbie, du maître des troupeaux de ce monastère, *magister gregum*. Il avait sous ses ordres dix troupeaux de moutons qui devaient la dîme, pour servir aux dépenses de la porte, c'est-à-dire à la réception des hôtes. Le portier de l'abbaye réglait, de concert avec lui, la manière dont la dîme devait être acquittée [2]. Or, comme le portier était moine, il est vraisemblable que le maître des troupeaux, dont l'autorité en cette partie balançait la sienne, était moine aussi, et par conséquent de condition libre.

Après avoir rapporté les principaux textes qui touchent à la question, il me reste à conclure. Or il me semble difficile de ne pas admettre, en général, deux espèces de *magistri servorum*, les uns libres, les autres serfs. Ceux-là résultent évidemment du capitulaire de l'année 817 et des chapitres 15 et 30 de l'édit de Pitres, et l'existence de ceux-ci est rendue très-probable par le § 61 du capitulaire *de Villis*, et par l'expression conditionnelle *qui liber est* du capitulaire de 817 et du manuscrit dont s'est servi Baluze pour établir le texte de l'édit de Pitres, laquelle expression annonce un cas éventuel et non un état permanent.

Quant aux maîtres des serfs mentionnés aux articles 29 et 57 de notre capitulaire, comme ils étaient inférieurs et même subordonnés aux intendants, *judices*, ainsi qu'il résulte de la lecture de ces articles, je serais porté à les compter au nombre

[1] Voy. *Irm.* prolég. t. I, § 116 et suiv.—[2] *Stat. Corb.* II, 10, dans *Irm.* t. II, p. 328 et 329.

Digitized by Google

des *juniores* ou adjoints dont il est question à l'article 16, et que nous retrouverons encore aux articles 58 et 63. On a vu que c'étaient des officiers généralement de condition plus ou moins servile, investis des emplois de maire, doyen, cellérier et autres, tous d'ordre privé. Alors ces officiers auraient été, d'une part, des *magistri* par rapport aux serfs placés sous leur direction, et, d'autre part, des *juniores* par rapport aux *judices* ou intendants. Enfin, ces *magistri* avaient eux-mêmes des *juniores*, comme le prouve l'article 57, si les *juniores* qui y sont mentionnés sont ceux du *magister*. Cela est d'ailleurs attesté par d'autres documents, dans lesquels nous trouvons les expressions *decanus junior, cellerarius junior,* etc.[1]. Ainsi, en résumé, nous distinguons trois espèces d'officiers: 1° les intendants, *judices;* 2° leurs adjoints ou aides, *juniores,* parmi lesquels étaient les *magistri* (non les *domini*) *servorum;* 3° les *juniores* de ces *magistri.*

D'après l'article que nous examinons, le *magister* des serfs devait veiller à leurs intérêts. C'était peut-être, sous un autre nom, dans l'ordre civil, le même officier que l'*advocatus* dans l'ordre ecclésiastique; avec cette différence que les avoués paraissent dès l'origine, ou au moins de très-bonne heure, avoir été des hommes libres et avoir souvent joué un rôle important. Ce n'est pas qu'on ne puisse citer aussi des *magistri* parmi les grands personnages, tels que le *magister* des *cubicularii,* celui des *ostiarii,* celui des *pincernæ,* etc., qui figurent dans les documents de la seconde race; mais comme ils n'ont que bien peu de rapport avec les *magistri* des serfs, nous n'avons pas à nous en occuper.

Maintenant que je suis sorti du § 29, je passe au suivant.

[1] Voy. *Irm.*, IX, 58 et 210; t. II, p. 85 et 105; Append., V, 11, 5, p. 318 et 319; 7, p. 322. Voy. aussi du Cange, au mot *Junior.*

Digitized by Google

« 30. Volumus unde servire debent ad opus nostrum, ex « omni conlaboratu eorum servitium segregare faciant; et unde « carra in hostem carigare [1] debent, similiter segregent, tam « per domos quam et per pastores, et sciant quantum ad hoc « mittunt. »

Tresenreuter veut que cet article ait pour objet de distinguer les différentes espèces de services dus à l'empereur, surtout ceux qui se font avec les animaux, tels que le service des champs, le service domestique, celui du palais et le service de guerre; attendu que les chevaux, par exemple, ne sont pas tous propres à tous les services. Or, pour qu'une espèce ne soit pas mêlée avec une autre, on attribue à chacune sa place et son pasteur. C'est là, si l'on y joint une note peu importante sur le mot *carra,* toute l'explication de Tresenreuter.

Anton traduit à peu près de la manière suivante : « Qu'ils [sans doute les officiers] séparent, dans tout le travail des serfs, le service qu'ils font pour nous. De même, lorsque les chars doivent être menés à la guerre, qu'ils en fassent la répartition par maisons et par conducteurs, et qu'ils sachent combien ils en envoient. » A sa traduction, il ajoute cette note : « Comme le service était différent; que l'un faisait ceci et l'autre cela; que l'un avait beaucoup et l'autre peu de service à faire, l'empereur demande un état, dans lequel les services soient marqués séparément. » Voici, maintenant, comment je propose de traduire ce passage : « Nous voulons, dit le roi, que nos intendants mettent en réserve, de chaque espèce de produit, ce qui est nécessaire pour notre usage, pendant leur service; que, de même, ils fassent mettre en réserve ce qui doit être chargé sur les voitures pour l'armée, en le prenant tant dans les maisons

[1] *Caregare,* 1re leçon.

Digitized by Google

que chez les pasteurs; et qu'ils sachent la quantité de ces réserves (mot à mot : combien ils mettent pour cela). » Le sens est, comme on le voit, tout différent; je tâcherai de le justifier, après avoir précisé les causes du dissentiment.

La difficulté principale consiste dans l'interprétation des mots *conlaboratu, servitium, segregare, unde* et *carrigari.*

Les auteurs dont il est question, après avoir rendu, au § 6, *conlaboratus* par *produits,* l'entendent maintenant du travail, *Arbeit,* dans Anton. Ensuite ils supposent que *servitium* signifie les différentes manières de servir, les différents services ou travaux, comme s'il y avait *opera* ou *operæ,* et, rapportant *eorum* à *servi* ou plutôt à *servus* du paragraphe précédent, car le pluriel n'y est pas, ils entendent les services des serfs. Puis ils donnent à *segregare* le sens de *distribuer, diviser;* de sorte que *segregare servitium eorum,* c'est diviser les serfs d'après leurs genres de service. Enfin, Anton, le seul qui ait voulu expliquer la dernière partie de l'article, traduit, *unde carra in hostem carigare debent,* comme s'il y avait, *quando carra in hostem ducere debent,* en faisant *pastores* synonyme de *ductores, agitatores* (*Treibern*), et en conservant au verbe *mittunt* la signification qu'il a dans la bonne latinité. Je dois ajouter que l'ensemble de l'article, dans la version d'Anton, manque de précision et de clarté, même aux yeux de ses compatriotes, et qu'il aurait aussi besoin, je crois, d'un commentaire.

J'en viens maintenant à ma traduction. Ici, comme précédemment, et comme au § 33 qui va suivre, j'entends par *conlaboratus* des *produits.* Le sens de ce terme, je l'ai déjà dit, est fixé par un grand nombre de passages, entre autres par les §§ 34 et 62, et par plusieurs passages du *Breviarium,* dans lesquels, sous le titre de *conlaboratus,* sont mentionnés des blés de toute espèce, des légumes, du sel, du miel, du beurre, du

Digitized by Google

lard, des quartiers de porc, des fromages et des sommes d'argent [1], etc. Or, on ne connaît aucune autre signification pour *conlaboratus*, et celle que je combats est purement arbitraire; il me paraît donc impossible de l'admettre. Il en est de même au sujet de *servitium*, qui, dans notre capitulaire [2], signifie le service d'une personne à l'égard d'une autre, jamais les divers genres de servitude. Le verbe *segregare* ne voulant pas dire autre chose dans le moyen âge que dans l'antiquité, j'ai dû le traduire par *séparer, mettre à part* ou *en réserve*, et non par *distinguer* ou *répartir;* car Anton, après l'avoir traduit par *sondern*, le traduit ensuite par *eintheilen*. Quant au mot *unde*, on ne le trouve nulle part employé au lieu de *si, cum, quando* (*wenn*); mais il conserve dans notre article le sens qu'il a souvent dans les meilleurs auteurs, c'est-à-dire le sens du relatif *a quo, a quibus* [3]. De plus, je ferai observer que, dans la phrase, *unde carra in hostem carigare debent similiter segregent*, le régime direct du verbe *segregare* n'est pas *carra*, mais *unde carra*, c'est-à-dire *eas res quibus carra carigare debent* [*judices*]. Il est donc ordonné aux intendants de mettre à part les choses qu'ils doivent faire charger sur des voitures pour l'armée, et non de mettre à part ou de répartir, suivant Anton, les voitures mêmes. On voit que j'attribue à *carigare* la signification de *charger;* mais j'y suis autorisé par une foule de textes, dont du Cange, qui, toutefois, en cite un nombre suffisant, n'a reproduit que la moindre partie. C'est même, je crois, l'acception la plus ancienne et la plus commune de ce verbe, qui, personne ne le nie, prend aussi celle de *charrier*. Au reste, je n'aurais pas une ex-

[1] Pertz, I, 178-180, dans *Irm.*, II, 301-303.

[2] Voy. §§ 3, 10, 23 et 24. Au § 7, *servitium* semble devoir s'entendre des personnes qui font le service. —

[3] Voyez les *index* de César, Cicéron, etc., au mot *unde*.

Digitized by Google

trême répugnance pour cette dernière, si l'on pouvait l'admettre sans corriger le texte; d'autant que le sens de la phrase n'en serait modifié en aucune manière. Il est de même sans importance de traduire, à la fin de l'article, *mittere* par *mettre* ou par *envoyer;* et, si je préfère l'un à l'autre, c'est uniquement pour conserver à ce verbe la valeur qu'il a ordinairement dans notre capitulaire[1]. Les mots *tam per domos quam et per pastores* ne semblent pas pouvoir être entendus autrement que d'un partage fait, tant dans les maisons que chez les pasteurs. Mais de quelles maisons veut-on parler, et qu'est-ce que les pasteurs peuvent avoir à faire ici? Faut-il supposer que les produits, *conlaboratus,* étaient les uns fabriqués, les autres déposés dans les bâtiments de la cour, *curtis,* ou au dehors, dans les lieux assignés aux *pastores,* c'est-à-dire aux colons ou aux serfs préposés aux différentes espèces de troupeaux? J'avoue que cette explication ne satisfait pas l'esprit, et que le sens de la phrase eût été beaucoup mieux fixé, si, par exemple, à la place de *domos* et de *pastores,* il y avait eu dans le texte *cellaria, cameras, officinas, spicaria, stabula* ou autres termes équivalents. Et d'ailleurs cet emploi d'un nom de chose, *domos,* avec un nom de personne, *pastores,* les deux noms étant dépendants du même verbe et régis par la même préposition, paraît-il former une expression suffisammant régulière, suffisamment correcte? Devant *pastores,* ne devrait-on pas plutôt lire quelque chose comme *dominos* ou *domesticos,* qui, d'ailleurs, ne sont pas possibles ici? Ou bien *domos* ne semblerait-il pas appeler après soi, au lieu de *pastores,* le mot *pasturas* ou un autre mot de cette espèce? Ce sont des objections auxquelles je ne suis pas en état de répondre, quoique, je le répète, je ne voie pas une

[1] Voy. les §§ 2, 8, 10, 30, 36, 42, 58, 64. C'est seulement aux §§ 47 et 68, que *mittere* paraît avoir la signification d'*envoyer.*

Digitized by Google

autre manière de traduire ce passage. J'ajoute, en finissant, que mon interprétation générale de l'ensemble de l'article serait, au besoin, confirmée par les trois articles qui suivent immédiatement; attendu qu'ils se lient étroitement à celui qui précède, qu'ils sont le développement de la même pensée, et que Charlemagne, après avoir réglé la part de sa maison, soit lorsqu'il habite ses terres, soit lorsqu'il est en campagne avec son armée, s'occupe de celle de ses gens et de ses ouvriers, puis de la semence nécessaire pour la culture de ses champs, et finit par demander le compte des provisions qui seront de reste. C'est, en effet, ce que nous allons voir.

« 31. Ut hoc quod ad provendarios vel genitias [1] dare debent, « simili modo unoquoque anno separare faciant, et tempore « oportuno pleniter donent, et nobis dicere sciant, qualiter « inde faciunt, vel unde exit. »

Quoiqu'il ne présente pas de grandes difficultés dans sa première partie, cet article n'a pas été mieux compris que le précédent. Mais les textes étaient mauvais et l'erreur inévitable. Au lieu de *provendarios vel genitias*, Tresenreuter avait sous les yeux la leçon d'Eckhart, *parveredarios vel gentias*. Bruns corrigea, *proveridarios vel genitias;* mais la correction n'était pas complète, et le mot *provendarios* ne fut lu que par le dernier éditeur, qui unit à ses autres qualités éminentes un talent vraiment merveilleux pour tout déchiffrer. Anton a traduit le *proveridarios* de Bruns par *Vorspann* (attelage), se laissant ainsi influencer par le *parveredarios* d'Eckhart, sans toutefois s'en tenir à la signification de ce dernier mot [2].

Charlemagne veut que ses intendants mettent de même en

[1] I. e. *gynæceu*, Pertz. — [2] Il signifie les conducteurs des *paraveredi*, ou chevaux de renfort.

Digitized by Google

réserve, tous les ans, la part destinée aux prébendiers et aux gynécées; qu'ils la distribuent intégralement, en temps opportun, et qu'ils sachent lui rendre compte de ce qu'ils en font et d'où ils la prennent.

Les *provendarii* sont les employés et ouvriers de tous genres qui reçoivent la *provenda*, dont il est parlé à l'article 50, c'est-à-dire les aliments et l'entretien [1]. *Genitia* (pour *gynæcea*) est, aux §§ 43 et 49, le nom donné aux logements ou ateliers des femmes occupées à des travaux de leur sexe dans les maisons royales. Dans notre article, au lieu de *genitias*, qui paraît être une faute de copiste, on doit probablement lire, soit *genitia*, comme aux autres paragraphes du capitulaire, soit *genitiarias*, employé pour désigner les femmes des gynécées. Cette dernière leçon s'accorderait mieux avec *provendarios*, qui précède. Ayant traité ailleurs des gynécées et des femmes qui les occupaient [2], je n'en dirai rien de plus ici.

Les mots *vel unde exit* de la fin sont un peu obscurs. Anton les traduit par *warum es mangelte*, c'est-à-dire *pourquoi cela a manqué;* ce qui me paraît tout juste assez clair pour qu'on puisse y reconnaître un contre-sens. Je crois qu'il n'est guère possible d'entendre ces mots autrement que je ne les ai rendus, et qu'on doit nécessairement les rapporter à *scire*, sans passer par l'intermédiaire de *qualiter;* de manière que cela signifie que les intendants doivent savoir d'où ils ont pris ce qu'ils ont distribué.

« 32. Ut unusquisque judex prævideat, quomodo sementem

[1] Il est question de ces *provendarii* dans le *Breviarum*, et surtout dans les statuts de Corbie. Voir la table du deuxième volume de l'*Irminon*, à ce mot. Ce sont les mêmes que les *prœbendarii* du Polypt. de Saint-Bertin.

[2] Voy. *Irm.* prolég. §§ 336-338.

Digitized by Google

« bonum et optimum semper de conparatu [1] vel aliunde ha-
« beat. »

Tout ce que j'ai à dire sur cet article, c'est qu'Anton a entendu *sementem de conparatu* d'une semence récoltée, tandis qu'il s'agit évidemment de semence achetée, comme il résulte de la signification que les mots *comparatus* et *comparare* ont constamment dans les textes, et que ce dernier présente même au § 8 qui précède.

« 33. Post ista omnia segregata et seminata atque peracta,
« quicquid reliquum fuerit exinde de [2] omni conlaboratu usque
« ad verbum nostrum salvetur, quatenus, secundum jussionem
« nostram, aut venundetur aut reservetur [3]. »

Comme ce texte n'offre pas non plus de difficulté, et qu'il n'a nul besoin de commentaires, je passe à l'article suivant.

« 34. Omnino prævidendum est cum omni diligentia, ut
« quicquid manibus laboraverint, aut fecerint, id est lardum,
« siccamen [4], sulcia [5], niusaltus [6], vinum, acetum, moratum [7],
« vinum coctum, garum [8], sinape, formaticum, butirum, bra-
« cios, cervisas, medum, mel, ceram, farinam, omnia cum
« summo nitore sint facta vel parata. »

Un certain nombre de mots appartiennent à la basse latinité, mais il n'y a pas d'incertitude pour leur signification. *Siccamen* est de la viande fumée; *sulcia,* de la viande salée; *niusaltus,* de la chair de porc, de chèvre ou de bouc (§ 66)

[1] *Comparata,* 1re leçon.
[2] Ajouté, Pertz.
[3] *Re* ajouté, Pertz.
[4] « Carnes fumo siccatæ. » Pertz.
[5] « Germ. *Sülze,* aut salcitia, *Wurst.* » Pertz.
[6] « Caro recens sale condita. » *Id.*
[7] « Vinum moris confectum. » *Id.*
[8] « Potionis genus fermentatum. » *Id.*

Digitized by Google

nouvellement salée, c'est-à-dire, comme on l'appelle vulgairement, du *petit salé*, quand il s'agit de porc; *moratum*, de la boisson faite avec des mûres sauvages. La recette pour la fabriquer est donnée dans un manuscrit du IX^e^ siècle, de la manière suivante : « Morato quomodo facias : Jus moræ campestris mo« dia IIII, mel modium I. Commiscis, recondis in vas pigato; « et, si volueris, mittes cenamo, gariofile, costum et spicanardi « tantum [1]. » Le même manuscrit contient, pour la confection de la boisson appelée *garum*, une recette ainsi décrite : « Pisces « mundos partes duos, sal partem unam, anetum partem unam; « et agitas eum bene de die in diem; et de herbas quas ibi« dem mittere debes siccis, ad coquendum hæc sunt: anetum « manipulos duos, menta manipulos quattuor; nepita, sclareia, « origano, satureia, ambrosia, serpullo, fenogreco, de unoquo« que manipulos II; et de herbas virides : cassia, salvia, savina, « iva, ruta, abrotano, costo ortense radices, livestici radices « fenuculi radices, lauri folia, geniperi grana, de unoquoque « fasciculos duos; citonia sextarios II, poma similiter, nuces « galicas similiter, panes asatos IIII, cipiro radices, pulvera « sextarios II, ad unoquoque modio de pisces, musto dulce mo« dios II, ad conjectandum postea III, et mel sextarios II; et « coquis usque ad medium, et tollis de foco, et mittis in saco, « et clarare facias, et postea mittis in vaso bene picatum, ut « nullum suspirium habeat [2]. » Une autre recette pour le *garum*, beaucoup plus courte et surtout beaucoup plus claire, est donnée dans le même volume, mais elle est tirée d'Isidore.

Formaticum est le nom du fromage et *bracii* celui du malt; *cervisa* ou *cervisia* est la bière ou cervoise, fabriquée avec le malt. La *sicera*, qui n'est pas nommée, quoique les *siceratores*

[1] Bibl. imp. suppl. lat., 1319, fol. 229. *Ibid.* On peut voir, sur le *garum*, Dioscoride, II, 34; Pline, XXXI, 7, 43; et Sprengel, *Hist. rei herbariæ*, t. II, p. 437.

Digitized by Google

le soient au § 45, formait un genre comprenant toutes les boissons, à l'exception du vin, qui pouvaient causer l'ivresse, suivant la définition donnée par Isidore [1]. Le *medum*, autrement *meda*, et plus ordinairement *medo*, doit s'entendre de l'hydromel, *der Meth*, en allemand.

« 35. Volumus ut de berbicibus crassis soccia [2] fiat, sicut et « de porcis; et insuper habeant boves saginatos in unaquæque « villa non minus quam duos, aut ibidem ad sociandum [3] aut « ad nos deducendum. »

« Nous voulons, dit le roi, qu'il soit fait de la graisse avec les brebis grasses, comme avec les porcs; et, de plus, que nos intendants n'aient pas moins, dans chacune de nos terres, de deux bœufs gras, soit pour en faire de la graisse sur place, soit pour nous les envoyer. » Telle est l'interprétation que Ress a donnée de cet article, et que Kinderling, Anton et Pertz ont adoptée. Tresenreuter, ne pouvant expliquer les mots *soccia*, graisse, et *socciare*, faire de la graisse, se demande : *sed quid boves saginatos ad saginandum habeat?* D'après l'explication de Ress, *saginare* est l'action d'engraisser un animal, et *socciare*, l'action de faire de la graisse avec un animal engraissé; c'est-à-dire, par exemple, de faire du suif avec une brebis grasse, avec un bœuf gras, et de faire de l'axonge ou du saindoux avec un porc gras.

« 36. Ut silvæ vel forestes nostræ bene sint custoditæ; et ubi « locus fuerit ad stirpandum, stirpare faciant, et campos de « silva increscere non permittant; et ubi silvæ debent esse, « non eas permittant nimis capulare atque damnare; et fera-

[1] *Orig.* XX, 3. — [2] *Socia*, 1re leçon. « Adeps saginando parata », Germ. *Schmeer*, Pertz. — [3] *Sociandum*, 1re leçon.

Digitized by Google

« mina nostra intra forestes bene custodiant; similiter accep-
« tores et spervarios ad nostrum profectum prævideant; et censa
« nostra exinde diligenter exactent. Et judices, si eorum por-
« cos ad saginandum in silvam nostram miserint, vel majores
« nostri, aut homines eorum, ipsi primi illam decimam donent
« ad exemplum bonum proferendum, qualiter in postmodum
« ceteri homines illorum decimam pleniter persolvent [1]. »

Il n'y a que de courtes explications à donner sur cet article. *Forestes* répond ici à *saltus*, et signifie des terres sans culture, couvertes de halliers et de buissons. *Stirpar* est pour *exstirpare*, défricher. *Campos de silva increscere non permittant*, veut dire : « qu'ils ne laissent pas les champs croître en bois, » ou pour parler plus correctement : « qu'ils ne laissent pas croître de bois dans les champs, » comme s'il y avait : *silvam in campis crescere non permittant*. *Capulare* a le sens de *cædere*, couper ; *damnare*, celui d'endommager ; *feramina*, celui de *feræ venaticæ*, les bêtes sauvages qui sont l'objet de la chasse. *Acceptor* (autour) est employé pour *accipiter*, même dans l'antiquité [2]. *Sprevarius* est un épervier. Les cens, *censa*, dont il s'agit, sont ceux que l'on payait pour le droit d'usage, *lignaritia*, et pour le droit de paisson, *pastio*, et non, comme Anton l'a cru, une taxe mise sur les éperviers et les faucons. La dîme, mentionnée dans la dernière phrase, répond à l'impôt appelé *scriptura* chez les Romains, et n'est pas autre chose que le droit même de paisson, qui consistait dans le dixième de tous les porcs mis dans les bois royaux, et qui était payé au roi. Clotaire Ier, dans sa constitution publiée vers l'an 560, exempta de cette dîme les églises [3]. Elle n'était pas due, lorsque la paisson n'avait pas lieu,

[1] *Persolvant*, 1re leçon. — [2] Lucilius, dans Charisius. — [3] C. 11, dans Baluze, I, 8; Pertz, I, 3.

Digitized by Google

dans les années où le gland manquait, d'après l'édit de Clotaire II, de l'an 614 ou 615 [1]. Il est question, dans la loi des Visigoths, de la dîme des porcs payée aux propriétaire des bois où on les faisait paître [2].

Tresenreuter, qui cite plusieurs textes anciens relatifs aux *forestes* et aux *feramina* du roi, ne parle pas de la *decima* de notre article. Anton se borne à dire que ce mot signifie le dixième.

« 37. Ut campos et culturas nostras bene componant, et « prata nostra ad tempus custodiant. »

Campos est pour *agros*. Tresenreuter, qui ne dit rien de *campos*, entend par *culturas* des champs cultivés, et Anton, des plantations, *Pflanzungen*. Dans le Polyptyque de Saint-Germain, les terres sont divisées en grandes pièces pour la culture, et le nom de *cultura* est donné à chacune de ces divisions [3]. C'est, je crois, dans le même sens que ce mot doit être pris ici. L'expression *bene conponant* doit, sans doute, se traduire par *qu'ils tiennent en bon état;* et celle de *prata ad tempus custodiant*, signifie qu'ils doivent défendre, c'est-à-dire faire clore les prés en temps opportun. La clôture des prés est particulièrement ordonnée dans la loi des Bavarois [4], dans le Polyptyque de Saint-Germain [5], et dans d'autres documents. Néanmoins, le verbe *custodire* est employé dans le sens de garder ou d'entretenir, au § 41.

« 38. Ut aucas pastas, et pullos pastos ad opus nostrum sem-

[1] C. 23, dans Bal. I, 24; Pertz, I, 15.

[2] VIII, 5, 1-4; Bouq. IV, 414 d, e, et 415 a, b. Voy. aussi Neugart, *Cod. dipl. Alemanniæ*, t. I, n° 179 et 596; et *Sæcul. Bened.* VI, part. 1, p. 351.

[3] Voy. la table du 2e vol. au mot *Cultura*.

[4] I, 14, 2.

[5] XI, 2, p. 119; XV, 2 et 3, p. 165.

Digitized by Google

« per, quando servire debent aut ad nos transmittere, sufficien-
« ter habeant. »

Au lieu de *auca pasta* et de *pullus pastus,* ou plutôt *pulla pasta,* on disait aussi, en un seul mot, *aucipasta*[1], ou *aupasta*[2], et *pullipasta*[3], *pulpasta*[4], ou simplement *pasta*[5], pour désigner une oie grasse et une poule grasse. *Pasta* est pour *altilis.* Il a déjà été question de *pulli* et d'*aucæ* aux SS 18 et 19.

« 39. Volumus, ut pullos et ova quos servientes vel mansua-
« rii reddunt per singulos annos, recipere debeant, et quando
« non servierint, ipsos venundare faciant. »

On appelait *mansuarii* les colons, les lides et les serfs possesseurs de manses. Ceux de l'abbaye Saint-Germain lui payaient communément, chaque année, trois poulets et quinze œufs par manse[6]. Quant aux *servientes,* on en distingue un assez grand nombre d'espèces, qui avaient des emplois très-variés, selon les temps et les pays. Ceux dont il s'agit ici peuvent être comptés parmi les *ministeriales* de dernier ordre. Ils étaient la plupart, comme les *mansuarii,* de condition plus ou moins servile ; mais, au lieu de posséder, comme eux, des établissements ruraux isolés, perpétuels et héréditaires, ils étaient attachés au service direct du manse seigneurial, *mansus dominicatus,* et recevaient, pour vivre, des portions de terre du domaine, à raison de leurs emplois. Ainsi les *ministeriales* des SS 10 et 41, et plusieurs du S 47 ; les *artifices* des SS 45 et 62 ; les *juniores* des SS 16, 57 et 63 ; les *poledrarii,* libres ou non, du S 50 ; les *ma-*

[1] *Chron. Fontan.* c. 17, dans d'Achery, II, 283 ; Pertz, *SS.* II, 299 et 300.

[2] *Dipl. Caroli C. a.* 862, dans Bouq. VIII, 578 d.

[3] *Chron. Fontan.* l. c.

[4] *Dipl. Car. C. a.* 862, l. c. et *a.* 872, Bouq. VIII, 640 b.

[5] Voy. dans *Irm.* t. II, le mot *Pasta* à la table.

[6] Voy. *Irm.* prolég. S 376.

Digitized by Google

gistri des SS 29, 57 et peut-être du S 61; plusieurs *homines* mentionnés au S 62; les maîtres des moulins du S 18; l'*hortulanus* du S 70, et peut-être les hommes chargés, au S 17, du soin des abeilles, me semblent devoir appartenir à la classe des *servientes* ou sergents. Mais j'en exclus les *majores*, les *decani* et les *cellerarii* du S 10, parce que ces officiers étaient généralement pris parmi les *mansuarii*, comme le prouve le Polyptyque d'Irminon [1]. Toutefois, il pouvait arriver que des *servientes* possédassent des manses ou des parties de manses indépendantes de leurs emplois, comme on le voit par un meunier du Polyptyque de Saint-Germain [2], qui aurait pu cesser d'avoir la conduite du moulin de l'abbaye, sans perdre pour cela le demi-manse ingénuile qu'il occupait. Seulement, en cessant d'être meunier, il aurait été soumis aux charges communes des autres *mansuarii*.

« 40. Ut unusquisque judex per villas nostras singulares etle-« has [3], pavones, fasianos, enecas [4], columbas, perdices, turtu-« res, pro dignitatis causa omnimodis semper habeant. »

Il n'y a rien d'embarrassant dans cet article, à l'exception d'un seul mot, *etlehas*. Mais ce mot, malgré les efforts des savants, n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante, et j'ose dire qu'il ne peut être expliqué que par conjecture; car je suis persuadé que le texte, souvent incorrect d'ailleurs, est ici très-corrompu, et l'on n'a pas le moindre espoir de découvrir un second manuscrit. Du Cange, perdant de vue le commencement de la phrase, et sans faire attention qu'il s'agit indubi-

[1] Voy. la table du t. II, à ces noms.

[2] *Irm.* t. II, p. 200, S 6.

[3] « *Etlehas* ab interpretibus pro cygnis « habitum, nec tamen magis probatum est, « quam Brunsii sententia *lehas* hic dici pro « *beneficiis*, cujus rei exemplum Karoli tem-« pore frustra quæras. Anton *edlere Hühner* « interpretatus est. » (Pertz.)

[4] *Anates*. Pertz.

Digitized by Google

tablement d'oiseaux, propose de lire *et lehas* en deux mots, et d'entendre par *lehas* des laies ou femelles de sangliers. C'est une interprétation des plus malheureuses et vraiment inexplicable pour un homme d'une si grande sagacité. Bruns, qui sépare aussi le mot en deux, quoique, d'après son propre témoignage, il ne soit pas séparé dans le manuscrit, traduit *lehas* par *Lehne,* fiefs, ce qui ne peut se soutenir. Les autres commentateurs, je parle de ceux que j'ai consultés, n'admettent pas la séparation. Suivant Schilter, *etleha* serait composé d'*edel, nobilis,* et d'*auca, anser,* et signifierait un cygne, *cygnus.* Ress et Kinderling adoptent cette interprétation, quoique ce dernier n'ait pas de répugnance pour celle de Bruns. Anton, qui décompose le mot en *edle* et *Hühner,* ou en *edle* et *Hähne,* lui attribue la signification, soit de poules nobles ou coqs nobles, soit d'oiseaux nobles, en général. Toutes ces explications me paraissent inadmissibles, moins encore par elles-mêmes que par la construction qu'elles forcent de donner au texte. Elles supposent, en effet, que dans la phrase : *Ut unusquisque judex per villas nostras singulares etlehas, pavones... habeant,* l'adjectif *singulares* se rapporte à *villas,* et qu'il doit être pris dans le sens de *singulas.* Or, cette double supposition ne me paraît pas vraisemblable. D'abord le pluriel *singuli* est presque toujours remplacé par le singulier *unusquisque;* ainsi *unusquisque judex* est répété près de vingt fois, tandis que l'expression *judices singuli* ne se lit que dans un seul endroit [1]. De plus, on trouve trois fois *unaquæque villa,* et l'on ne voit nulle part *singulæ villæ.* Ensuite *singulares* n'est jamais employé pour *singuli,* je ne dis pas seulement dans notre capitulaire, mais dans aucun autre document. Par ces motifs, je crois très-difficile de rapporter *singulares* à *villas nostras* qui précède, tandis que rien n'est plus

[1] § 68.

Digitized by Google

naturel que de le rapporter à *etlehas* qui suit. Alors, du moment que cette relation est bien établie, tous les échafaudages des commentateurs qui la détruisent, s'écroulent.

Mais, attendu que je suis peu en état de débrouiller des étymologies germaniques, et que, en outre, je tiens la leçon *etlehas* pour très-suspecte, je n'aurai garde de discuter la valeur propre de ce mot, et je me bornerai, ce qui pourra passer encore pour une action assez téméraire, d'expliquer l'article, comme s'il y avait *singulares alites* au lieu de *singulares etlehas.* J'en fais donc un nom générique, et j'y suis aussi déterminé par la difficulté de trouver, pour mettre devant le paon, un oiseau plus digne que lui de la première place.

« 41. Ut ædificia intra curtes nostras, vel sepes in circuitu « bene sint custoditæ; et stabula vel coquinæ, atque pistrina [1], « seu torcularia, studiose præparatæ fiant; quatenus ibidem « condigne ministeriales nostri officia eorum bene nitide pera- « gere possint. »

Les explications précédentes suffisant pour l'intelligence de cet article, je passe sans commentaire au suivant.

« 42. Ut unaquæque villa intra camerâm, lectaria, culcitas, « plumatios [2], batlinias [3], drappos, ad discum, bancales, vasa « ærea, plumbea, ferrea, lignea, andedos, catenas, cramaculos, « dolaturas [4], secures, id est cuniadas [5], terebros, id est tara- « dros, scalpros, vel omnia utensilia ibidem habeant, ita ut « non sit necesse aliubi hoc quærere [6] aut commodare. Et fer-

[1] *Pistrima*, 1re leçon.
[2] *Plumatias*, 1re leçon.
[3] Germ. *Bettleinen.*
[4] *Dolaturias*, 1re leç. Germ. *Barte.* Pertz.
[5] Gall. *coignée;* german. *Spitzhauen.* Pertz.
[6] *Quequere* adjecto *re* cod. Pertz.

Digitized by Google

« ramenta quod in hostem ducunt, in eorum habeant plebio, « qualiter; bona sint et iterum quando revertuntur, in camera « mittantur[1]. »

Le nom de *camera* est donné ici à la chambre ou partie de la maison qui servait de magasin pour le mobilier; c'est ce que nous appellerions un garde-meuble. Ress et, d'après lui, Kinderling et Anton, traduisent *lectaria* par *Bettstellen.* S'ils entendent des bois de lit, je crois qu'ils se trompent; car ces mots des formules : *Lectarios condignos ad lectos, tantas*[2]; *lectario ad lecto vestito*[3]; ceux-ci du testament d'Ermentrude, de l'an 700 environ : *Lectaria ad lecto uno*[4]; ce passage d'un chapitre ajouté à la loi salique : *Lecto* [pour *lectum*] *cum lectaria ornet*[5], et d'autres textes rapportés par du Cange, sont contraires à cette interprétation. Il me paraît donc impossible que *lectaria* signifie des bois de lit.

Selon du Cange, sous le nom de *lectarium* on comprenait tous les objets dont un lit est composé. D'après notre article, les *calcita,* les *plumacius,* les *batliniæ,* étant nommés immédiatement après les *lectarium,* en sont nécessairement ou le complément ou les parties constituantes, c'est-à-dire qu'il faut ou les ajouter au *lectarium* pour avoir un lit complet, auquel cas le *lectarium* ne serait qu'une partie du lit; ou en faire des parties mêmes du *lectarium,* qui comprendrait alors toute la literie, si je puis me servir de cette expression. Quoiqu'il ne soit pas facile de déterminer avec précision la valeur des noms après le changement des usages et des choses, essayons toutefois d'arriver à la véritable signification du mot *lectarium.*

[1] *Mittuntur,* 1re leçon.
[2] *Append. Marc.* 37; Bal. II, 455.
[3] *Form. Andeg.* 1; Bouq. IV, 564 d.
[4] Bréq. p. 361; Pard. II, 256.
[5] Pertz, *LL.* II, 14; Pard. *Dipl.* I, 47, et *Loi sal.* p. 331.

Digitized by Google

Et d'abord, je trouve, dans le *Breviarium* de Charlemagne, un passage qui ne permet pas d'attribuer à ce mot une valeur trop collective, et qui est ainsi conçu : « Vestimenta : culcitram I, « plumacium I, lectarium I, linteum I, coopertorium I, banca- « lem I. » Ici le *lectarium* ne comprend pas évidemment la *culcita* ni le *plumacius*, qui le précèdent, ni même le *linteus*, ni le *coopertorium*, qui le suivent. Or ces quatre objets, ou au moins les deux premiers, font sans aucun doute partie d'un lit. De même, lorsque nous lisons dans les statuts de Corbie que les moines recevaient, tous les trois ans au plus et tous les neuf ans au moins, un *lectarium*, on ne peut supposer qu'il s'agisse d'une literie complète[1], ni même d'un composé de plusieurs objets servant à la garniture d'un lit. Nous devons donc regarder le *lectarium* comme un objet simple. Maintenant, pour en déterminer la destination particulière, je remarque, dans la vie de saint Benoît d'Aniane, le passage suivant : « [Monachi] ut pigrum de- « pellerent frigus, lectaria [probablement pour lectariis] ute- « bantur, cum in vigiliis divinis adsisterent »[2]. D'où il résulte que le *lectarium* était un objet portatif au besoin, et qu'on pouvait s'en servir comme d'un vêtement pour se garantir du froid, puisque les moines d'Aniane s'en couvraient en hiver dans leur église, lorsqu'ils vaquaient à l'office des vigiles. Quant à dire quelles en étaient la matière et la forme, je pense qu'il

[1] Voici le passage : « Hæc sunt quæ cle- « ricis nostris canonicis suprascriptis, qui « pulsanti dicuntur [ce sont les novices ap- « pelés plus haut *pulsantes*], dari debent : « de vestimento, tunicas duas albas et ter- « tiam de alio colore, et caligas IIII, femo- « ralia duo, etc. ; hæc omnia anno. Cappam « vero de sago et pellitiam, cottum* aut « lectarium sive sagum in tertio anno acci- « piant. Ista omnia de illo vestimento de- « bent accipere, quod fratres reddunt dum « accipiunt novum ; et talia de his eligantur « illis qualia inveniri possunt utiliora. » Ainsi on faisait servir les vieilles hardes des moines à l'habillement des novices.

* On se couchait sur le *cottus*. (Voy. du Cange, au mot *Cottum*.)

[2] *Vita S. Bened. abb. Anian.* n. 12, dans *Sæc. bened. IV*, part. I, p. 197 (IXe siècle).

Digitized by Google

ne différait guère de ce qu'on désignait aussi sous le nom de *cottum* ou *cottus*, qui était une espèce de couette plus ou moins épaisse, ou de courte-pointe, comme je l'avais déjà défini ailleurs, et sur laquelle ordinairement on se couchait. Mais je ne me suis que trop arrêté à cette question, qui n'a pas beaucoup d'importance, et que je n'ai traitée avec cette étendue que par la nécessité où j'étais de détruire une interprétation adoptée généralement. En définitive, le *lectarium* sera une courte-pointe, et non un bois de lit.

Culcita signifie un matelas ou un coussin; *plumatius*, un oreiller de plumes; *batliniæ*, des draps ou des toiles de lit, en allemand *Bettleinen; drappi ad discum*, des draps ou tapis de table; *bancales*, des tapis de banquettes [1]; *andedi*, des chenets; *cramaculos*, des crémaillères; *dolaturæ*, des doloires [instrument de tonnelier à lame très-large, servant à doler]; *cuniadæ*, des cognées [coins avec manche]; *terebri* pour *terebræ*, autrement *taradri*, des tarières; *scalpri*, des coutelas, et *ferramenta*, des instruments de fer, et peut-être les armes dont il est question au § 64. J'ai parlé, au § 24, de ce qu'on devait entendre par *plebeium*. On trouvera, dans plusieurs paragraphes du *Breviarium*, l'inventaire des outils dont les maisons rurales du roi étaient pourvues [2].

« 43. Ad genitia nostra, sicut institutum est, opera ad « tempus dare faciant, id est linum, lanam, waisdo [3], vermi- « culo [4], warentia [5], pectinos, laninas [6], cardones, saponem,

[1] Anton, qui réunit *discum* à *bancales*, traduit par *Tischbänke*.

[2] §§ 4, 18, 20, 21, 22, 23, dans *Irm.* t. II, p. 298, 301 et 304; dans Pertz, *LL.* I, 177-180. Voyez aussi les statuts de Corbie, II, 1, dans *Irm.* t. II, p. 315, et la lettre de Charlemagne à l'abbé Fulrad, dans Bouq. V, 633 d. et dans Pertz, *LL.* I, 145.

[3] Germ. *Waïd, glastum*, Pertz

[4] Germ. *Scharlac*. Anton, *lana rubra*. Pertz.

[5] Germ. *Krapp*. Pertz.

[6] *Laminas*, 1re leçon.

Digitized by Google

« unctum, vascula, vel reliqua minutia quæ ibidem necessaria « sunt. »

Les *ganitia* ou *gynæcea* sont, comme il a été dit au § 31, les ateliers des femmes. On doit entendre, avec Anton, par *opera* les objets nécessaires pour le travail, c'est-à-dire la matière et les instruments. *Waisdum* ou *waisda* est le nom de la guède ou du pastel, appelé *glastum* par Pline; *vermiculum,* celui d'une matière qui servait à teindre en vermeil ou écarlate, qui était produite par la piqûre d'un insecte sur le chêne-vert et sur une plante des environs de Reims, et qui avait une assez grande valeur, ainsi qu'il résulte principalement de plusieurs passages du Polyptyque de saint Remi[1]. Anton s'est trompé en faisant de *vermiculum,* de la laine teinte en rouge, *rothgefärbte Wolle. Warentia* est la garance, *rubia. Pectini* (pour *pectines*) *lalinæ* ou plutôt *lalini,* sont les cardes; *cardones* pour *cardui,* les chardons à bonnetier. Par le pluriel neutre *minutia,* on doit entendre ici les menus objets nécessaires au travail des ateliers. Le même mot est encore employé dans le paragraphe suivant. Les occupations des femmes dans les ateliers de leurs seigneurs sont indiquées, selon la remarque faite par Tresenreuter, dans le capitulaire de l'an 789, qui contient la désignation des ouvrages défendus le dimanche.« Item feminæ opera textrilia non faciant, « nec capulent vestitos, nec consuent [pour consuant], vel acu- « pictile faciant; nec lanam carpere, nec linum battare, nec « in publico vestimenta lavare, nec berbices tundere habeant « licitum; ut omnimodis honor et requies diei dominicæ ser- « vetur[2]. »

« 44. De quadragesimale duæ partes ad servitium nostrum

[1] Voy. ce que je dis du *vermiculum* dans ce polyptyque, p. xxix et suiv.

[2] *Capitulare ecclesiast. Aquisgr.* c. 80, Pertz, I, 66.

Digitized by Google

« veniant per singulos annos, tam de leguminibus quamque « et de piscato, seu formatico, butirum, mel, sinape, aceto, « milio, panicio [1], herbulas siccas vel virides, radices, napos « insuper et ceram [2], vel saponem atque cetera minutia; et quod « reliquum fuerit, nobis per brevem, sicut supra diximus, in- « notescant, et nullatenus hoc permittant [3], sicut usque nunc « fecerunt; quia per illas duas partes volumus cognoscere de « illa tertia quæ remansit. »

Le texte de ce paragraphe était fort défectueux dans les anciennes éditions. Il a été rectifié et complété par Bruns, qui n'a plus laissé à M. Pertz qu'un seul mot à rétablir, celui de *ceram*, au lieu de *ceteram*.

Par *quadragesimale*, nous devons entendre non les aliments prescrits pendant le carême, mais les aliments maigres en général. C'est du moins ce qui résulte d'un diplôme de l'année 863, par lequel Charles le Chauve confirme la fondation d'un hospice, faite dans le cloître de l'abbaye de Saint-Quentin, pour l'entretien de douze pauvres : « Quibus quotidie in eorum « alimentis panis unicuique tribuatur unus; cum quo tribus « hebdomadæ diebus caro, reliquis autem tribus [fort. I. *qua-* « *tuor*] quadragesimale augeatur..... Tempore vero quadra- « gesimæ, in cæna Domini, duodecim ibidem pauperes susci- « piantur [4]. »

On voit que, dans ce passage, *quadragesimale* est opposé à *caro*, et s'applique à tous les aliments maigres fournis trois ou plutôt quatre jours de chaque semaine pendant l'année. *Piscato* est pour *piscatu*, et signifie le produit de la pêche ou les poissons. Nous avons déjà vu, au § 34, *formaticum* employé pour

[1] *Panitio*, 1re leçon. *Fenchelhirse*, Anton. Pertz.

[2] *Cetera*, 1re leçon.

[3] I. e. *prætermittant*. Pertz.

[4] Bouq. VIII, 585 *e*.

Digitized by Google

caseus. *Butirum* et plusieurs autres noms qui suivent sont mis à l'accusatif, quoiqu'ils soient tous régis par la préposition *de;* mais cette faute est si commune, qu'elle mérite à peine d'être relevée. *Milium* est le panic-millet, *panicum milliaceum* de Linné; et *panicium*, le panic cultivé, *panicum italicum* du même auteur. Sous le nom de *radices*, on doit entendre à la fois les radis, les raves et les raiforts, dont il est encore question au § 70. Quant au *napus*, c'est le navet, *brassica napus* de Linné.

La mention rappelée par les mots *sicut supra diximus* semble se rapporter beaucoup mieux au § 55, qui suit, qu'à aucun autre paragraphe qui précède.

« 45. Ut unusquisque judex in suo ministerio bonos habeat « artifices, id est fabros ferrarios, et aurifices, vel argentarios, « sutores, tornatores, carpentarios, scutarios, piscatores, au- « cipifes, id est aucellatores, saponarios, siceratores, id est qui « cervisam vel pomatium, sive piratium, vel aliud quodcumque « liquamen ad bibendum aptum fuerit, facere sciant; pistores, « qui similam [1] ad opus nostrum faciant, retiatores, qui retia « facere bene sciant, tam ad venandum quam ad piscandum, « sive ad aves capiendum, necnon, et reliquos ministeriales « quos ad numerandum longum est. »

Le mot *ministerium* est pris dans le sens de district, de même qu'aux §§ 8, 9, 17, 26, 50, 53, 56; et celui de *ministeriales*, dans celui d'ouvriers et d'artisans de tous genres. Au reste, le texte de cet article, depuis qu'il a été rectifié par Bruns, ne présente plus de difficulté. La signification de tous les mots en est claire et n'a pas besoin d'explication. Plusieurs des ouvriers ou artisans ici nommés figurent dans la loi salique [2], dans celle

[1] Fleur de farine, chez les anciens; pain de fantaisie ou pâtisserie, dans le moyen âge. *Semmel*, en allemand, signifie du pain blanc. — [2] *L. sal. Herold.* XI, 6.

Digitized by Google

des Allemands[1] et dans les additions qu'on y a faites[2], dans le *Breviarium*[3], dans les statuts d'Adalard, abbé de Corbie[4], etc. quelques-uns reparaîtront au § 62. On remarquera que, l'industrie n'ayant encore ni liberté ni développement, le roi et même tous les grands propriétaires étaient forcés d'entretenir sur leurs terres les divers artisans dont ils avaient besoin; mais comme la plupart de ceux-ci n'avaient pas à travailler toute l'année de leur métier, ils se livraient aussi à la culture des champs; ce qui retardait nécessairement les progrès de l'industrie.

« 46. Ut lucos nostros, quos vulgus brogilos vocat, bene cus-« todire faciant, et ad tempus semper emendent, et nullatenus « exspectent, ut necesse sit a novo reædificare. Similiter faciant « et de omni ædificio. »

Le breuil, *brogilus*, était un parc dans lequel on enfermait des bêtes fauves. Il était clos de haies ou de murs. « Habet..... « broilum muro petrino circumseptum, quem domnus Irmino « construxit, » dit le rédacteur du *Polyptyque d'Irminon*[5]. C'est à tort, je crois, que les mots *reædificare* et *ædificium* sont détournés de leur sens ordinaire par Anton, qui prétend qu'il s'agit ici, non de bâtiments, non de parcs à reconstruire, mais de haies à réparer ou à refaire. Il me semble que, si Charlemagne eût voulu parler seulement de l'entretien des haies de ses parcs, il se fût exprimé autrement, et que, dans aucun cas, il n'eût dit: « Similiter faciant et de omni ædificio », pour exprimer, comme Anton le veut, qu'on devait pareillement avoir soin de toutes les haies et les réparer en temps convenable. Selon moi, Charlemagne ordonne ici d'entretenir ses breuils, d'y

[1] *L. Alam. Carol.* LXXIX, 7.
[2] *Capitula addita*, c. 44, dans Bal. I, 90.
[3] C. 20, dans *Irm.* II, 302; Pertz, I, 179.
[4] I, 1, dans l'*Irm.* II, 307.
[5] T. II, p. 227, col. 1.

Digitized by Google

faire à temps les réparations dont ils ont besoin, soit aux murs qui les entourent, soit aux autres constructions qui en dépendent, sans attendre qu'il devienne nécessaire de tout reconstruire à neuf; puis il ajoute qu'il faut agir de même à l'égard de toute espèce de bâtiment.

Par son capitulaire de l'année 820, Louis le Débonnaire défendit de forcer les hommes libres à travailler à ses breuils: « Omnibus notum sit, quia nolumus ut liber homo ad nostros « brolios operari cogatur » [1].

« 47. Ut venatores nostri, et falconarii, vel reliqui ministe- « riales, qui nobis in palatio adsidue deserviunt, consilium in « villis nostris [2] habeant secundum quod nos aut regina per « litteras nostras jusserimus, quando ad aliquam utilitatem « nostram eos miserimus, aut siniscalcus, et buticularius de « nostro verbo eis aliquid facere præcepirint. »

L'expression *consilium habeant* est la seule qui puisse causer ici de l'embarras. Tresenreuter, Bruns et Kinderling ne s'y sont pas arrêtés et même, selon Kinderling, le paragraphe, qu'il n'explique pas, n'aurait rien d'obscur. Anton, qui traduit *consilium habeant* par *sich berathen*, « se consulter, tenir conseil », ne fait que traduire en allemand l'obscurité qui règne dans le latin.

Voici sa traduction : « Que nos chasseurs, nos fauconniers et nos autres serviteurs, qui servent assidûment dans notre palais, tiennent conseil dans nos terres sur ce que nous où la reine nous ordonnons par nos lettres, lorsque nous les envoyons pour quelque réforme (*wenn wir sie zu irgend einer Verbesserung absenden*), etc. » Mais quel est le sens de cette prescription, faite par le roi à ses officiers, de s'entendre pour l'exécution de ses ordres, quand il les envoie en mission dans ses terres? Et de

[1] C. 4, dans Bal. I, 622; Pertz, I, 229. — [2] *Villas nostras*, 1re leçon.

Digitized by Google

plus, comment concevoir qu'une disposition de cette nature, qui trouverait beaucoup mieux sa place dans les instructions particulières des envoyés, soit devenue le fond d'un article de règlement général, surtout lorsque ce règlement paraît avoir été rédigé, non pour les envoyés qu'elle concerne, mais pour les intendants qui résidaient dans les terres royales? Si le bon sens doit dominer toutes les interprétations et tous les textes, il me semble qu'il souffre ici quelque atteinte par cette manière d'expliquer le paragraphe. Je ne crois pas, en effet, qu'il soit possible de traduire ainsi sans manquer, non-seulement de clarté, mais encore de logique. Il faut donc chercher une autre traduction. Or je pense que les mots *habeant consilium* doivent s'entendre ou de l'assistance que les envoyés avaient droit d'attendre des intendants, ou, ce qui revient à peu près au même, des conseils que l'intendant devait leur donner. Dans le premier cas, il faudrait supposer que *consilium habeant* serait mis pour *auxilium habeant,* et dans le second, que le pronom *vestrum* serait omis ou sous-entendu. Comme il est naturel que le roi, lorsqu'il envoie des commissaires extraordinaires dans ses terres prescrive à ses intendants de les assister dans leurs missions, le premier sens me satisfait davantage, et je m'y tiens.

Si maintenant on veut savoir quelle mission les chasseurs, les fauconniers et les autres officiers du palais pouvaient avoir dans les terres royales, un passage de la lettre d'Hincmar aux grands du royaume pourra nous en donner une idée. D'après ce document, qui n'est autre, en grande partie, que le célèbre traité d'Adalard sur l'ordre du palais, il y avait à la cour de Charlemagne quatre grands veneurs, *venatores principales quatuor,* et un fauconnier ou intendant général de la chasse au vol. Leurs attributions communes consistaient à subvenir à toutes les choses nécessaires au service du roi et de sa cour dans ses

Digitized by Google

parties de chasse, à veiller à l'entretien des chiens et des oiseaux dressés à cet exercice, enfin à fournir toutes les provisions de gibier dont le palais et les maisons royales avaient besoin pour la nourriture des personnes qui les habitaient ou qui venaient y faire un séjour momentané. Dans leurs fournitures, ils devaient se précautionner également contre le superflu et contre la disette, car si rien ne devait manquer, rien ne devait être perdu[1]. On ne peut affirmer que les officiers de la vénerie et de la fauconnerie mentionnés par Hincmar soient les mêmes que ceux de notre capitulaire; mais ils avaient sous leurs ordres des veneurs, des fauconniers et d'autres agents, qui ne paraissent pas différer de ceux dont il est ici question. Ces derniers pouvaient donc avoir pour mission ordinaire d'inspecter le service des chasses dans les terres royales, et d'y assurer les approvisionnements de gibier nécessaires pour la table du palais.

« 48. Ut torcularia in villis nostris bene sint præparata. Et « hoc prævideant judices, ut vindemia nostra nullus pedibus « præmere præsumat, sed omnia nitida et honesta sint. »

Les raisons de propreté qui faisaient défendre de fouler la vendange avec les pieds ont été reconnues mal fondées depuis longtemps. Ce sont des hommes nus qui, dans beaucoup de pays, foulent le raisin dans la cuve. D'après notre article, il semble que la vendange était portée immédiatement de la vigne au pressoir. C'est encore la pratique actuelle en Bourgogne, mais seulement pour le vin blanc; car, pour le vin rouge, le pressurage ne se fait qu'après la fermentation.

« 49. Ut genitia nostra bene sint ordinata, id est de casis,

[1] Hincm. *Epist. ad procer.* c. XXIV, dans Bouq. IX, 266 e.

Digitized by Google

« pislis, teguriis, id est screonis [1]; et sepes bonas in circuitu « habeant, et portas firmas, qualiter opera nostrá bene pera- « gere valeant. »

Il a déjà été question des gynécées aux §§ 31 et 43. On voit ici qu'ils occupaient un quartier séparé, clos de haies, et qu'ils comprenaient des *casa*, des *pislum*, des *tegurium* ou *screona*. Le mot *casa* se dit aussi bien, au moyen âge, de l'habitation d'un seigneur que de celle d'un serf [2]. Ici, il est employé pour désigner les habitations ou logements des femmes, appelés *mansiones fœminarum* dans un endroit du *Breviarium* de Charlemagne [3].

Les *casa* de bois, au nombre de dix-sept, de huit et de deux, situées dans la cour, desquelles il est parlé en divers passages du même document, étaient probablement, du moins quelques-unes, des dépendances des gynécées [4]. Sous le nom de *pislum, pisilum, pisile, pisalis*, on désignait une chambre à fourneau ou à poêle, comme le mot l'indique, et comme des textes assez nombreux le prouvent [5].

Le terme de *tegurium*, que Bruns, Kinderling et Anton ne veulent pas que l'on confonde avec celui de *tugurium*, en a pourtant, de leur aveu, la signification. Il est, d'après notre texte, synonyme de *screona*, d'où sont venus *escrène, écraigne*, en Lorraine *crane*. C'est une chambre, une grange, une cave, où les femmes se réunissent en hiver pour la veillée [6].

Les bâtiments des gynécées devaient être entourés de bonnes

[1] « Cameræ subterraneæ, gall. *escrenes*, « et *ecraignes* in Campania et Burgundia. » Pertz.

[2] Voyez l'*Irm.* t. II, aux endroits marqués dans l'*Index*. Une *casa regalis* est mentionnée dans le *Breviarium*, c. XXI, dans l'*Irm.* p. 303; Pertz, I, 179.

[3] C. XX.

[4] *Brev.* c. XVIII, XX et XXI, dans l'*Irm.* II, 301-303; Pertz, I, 178 et 179.

[5] Voyez du Cange, aux mots *Pisalis* et *Gynæceum*.

[6] Voy. du Cange, au mot *Screo*.

Digitized by Google

clôtures et fermés par des portes solides, afin que les femmes ne pussent être troublées dans leur travail.

« 50. Ut unusquisque judex prævideat, quanti poledri in « uno stabulo stare debeant, et quanti poledrarii cum ipsis « esse possint. Et ipsi poledrarii qui liberi sunt, et in ipso mi- « nisterio beneficia habuerint, de illorum vivant beneficiis. Si- « militer et fiscalini qui mansas habuerint, inde vivant[1]. Et qui « hoc non habuerit, de dominica accipiat provendam. »

Cet article, comme beaucoup d'autres, ne paraît pas être à sa place, qui, je crois, était marquée auprès des articles 14 et 15. Il y est dit : 1° que les intendants doivent régler le nombre des poulains de chaque écurie et celui des hommes qui doivent avoir soin d'eux; 2° que ces hommes, lorsqu'ils sont libres et qu'ils possèdent des bénéfices dans le district, doivent vivre de leurs bénéfices; 3° que les fiscalins, c'est-à-dire les *poledrarii* qui possèdent des manses royaux, doivent pareillement vivre de leurs manses; 4° que les *poledrarii* qui n'ont ni bénéfices ni manses doivent être nourris et entretenus aux frais du roi, c'est-à-dire mis au nombre des *provendarii*, dont il est question au § 31.

Les *poledrarii* étaient pris, comme l'on voit, soit parmi les hommes libres, soit parmi les serfs. S'ils appartenaient à la classe des libres, ils pouvaient posséder des bénéfices, c'est-à-dire des tenures qui n'étaient pas serviles, et qui, par conséquent, ne les obligeaient pas aux œuvres des serfs. Ces bénéfices étaient des portions de terre ou des biens concédés en usufruit, et dont la possession restait attachée à leur emploi. Nous avons déjà vu, au § 10, que des maires, quoiqu'ils fussent généralement de condition plus ou moins servile, pouvaient posséder des bé-

[1] « *Linea* similiter *usque* vivant *in ima paginæ ora suppleta est.* » (Pertz.)

Digitized by Google

néfices de cette espèce; mais c'est qu'alors ils étaient exemptés par leur office des services de corps imposés aux autres tenanciers tributaires [1].

Nous retrouverons, au § 52, les *fiscalini*, dont le nom comprend tous les hommes appartenant au roi, qui étaient établis sur ses terres ou dans ses fiscs [2].

Les manses, dont nous avons déjà parlé au § 10, et qui reparaîtront encore aux §§ 62 et 67, étaient des espèces de fermes héréditaires, chargées non-seulement de redevances, mais encore de services.

A la fin de l'article, *de dominica* paraît avoir été mis par erreur pour *de dominico*, qui se trouve ailleurs et particulièrement dans le Polyptyque de saint Remi de Reims [3]. *Dominicum* est le domaine, c'est-à-dire ce qui est au seigneur, et ce qu'il n'a donné ni en bénéfice ni à cens [4].

Provenda signifie la nourriture et l'entretien; il est synonyme de *præbenda*. Mais, dans la suite, on a donné le nom de *præbenda*, prébende, au revenu ou bénéfice ecclésiastique annexé d'ordinaire à la dignité de chanoine.

« 51. Prævideat unusquisque judex, ut sementia nostra nul-
« latenus pravi homines subtus terram vel aliubi abscondere
« possint, et propter hoc messis rarior fiat. Similiter et de aliis
« maleficiis illos prævideant, ne aliquando facere possint. »

Je pense que *sementia* signifie les semences, les graines, *semina*, plutôt que les semailles ou les grains semés, *sementis, sata;* car autrement les mots *vel aliubi* me sembleraient bien

[1] Les œuvres serviles ne sont pas imposées à Vulframnus, maire de Villemeux, dans l'*Irmin.* p. 77, § 8; ni au maire, au cellerier, au doyen, au meunier du fisc d'Emans, *ibid.* p. 199 et 200, §§ 3-6.

[2] Il est question de *fisci* aux §§ 4 et 6.

[3] *Irmin.* t. II, p. 289, § 3. Voyez aussi du Cange, au mot *Dominicum*, 3.

[4] Voy. l'*Irm.* t. I, § 241.

Digitized by Google

difficiles à expliquer. On s'imaginait, apparemment, qu'en cachant un sac de semence sous la terre, sous des pierres ou autrement, on empêchait les graines de lever. Tresenreuter a cru qu'il s'agissait ici de délits, de méfaits, et non de maléfices; mais c'est une erreur qui n'a pas été commise par Anton. Les divers textes de la loi salique, et en particulier le titre 21 de celui de Charlemagne, prononcent des peines contre les maléfices [1].

« 52. Volumus ut de fiscalis vel servis nostris, sive de inge-
« nuis qui per fiscos aut villas nostras commanent, diversis
« hominibus et integram, qualem habuerint, reddere faciant
« justiciam. »

Tresenreuter me paraît ne pas avoir bien compris le sens de cet article. Bruns ne s'y arrête pas, et Kinderling se contente de proposer de lire *de fiscalinis*, au lieu de *de fiscalis*. Anton, conservant la leçon, distingue les *fiscali* des *fiscalini*. Les *fiscali* sont, à ses yeux, les serfs du fisc, *servi fisci*. Quant aux *fiscalini*, il ne dit pas ce qu'ils étaient. Puis il traduit les mots suivants *vel servis nostris*, par *und* [*unsrer*] *Knechte*, c'est-à-dire par les serfs du roi, qu'il distingue alors des serfs du fisc, et, par conséquent, il met ici une différence entre les biens du fisc et les biens du roi; mais je n'ai pas besoin de discuter cette question pour fixer le sens de l'article, et je la laisse de côté. Enfin, Anton traduit *ingenuis* par étrangers, *Fremden*, en ap-

[1] De même la loi des Ripuaires (titre 83); l'édit de Théodoric, roi des Ostrogoths (c. CVIII, dans Canc. I, 11); celui de son petit-fils et successeur Athalaric (c. IX, *ibid.* p. 17); le capitulaire de l'an 789 (c. XVIII, dans Pertz, I, 517); le capitulaire de l'an 802 (c. XL, dans Pertz, I, 100); le deuxième capitulaire de l'an 805 (c. XXV, dans Bal. I, 428); le capitulaire de Quierzy, de 873 (c. VII, dans Pertz, I, 520). Voyez aussi la formule 10 des exorcismes, dans Baluze, II, 661.

Digitized by Google

pliquant nécessairement ce nom aux hommes libres domiciliés dans les terres royales.

Or ces diverses interprétations, purement arbitraires, sont inadmissibles. D'abord, il est impossible d'attribuer une signification différente aux mots *fiscalini* et *fiscali*, supposé que celui-ci existe autrement que par une faute de copiste. En second lieu, les *ingenui* ne sont pas les hommes libres, qui sont appelés *franci* à l'article 4, comme nous l'avons vu; mais les *ingenui* répondent, en général, aux colons, comme le prouve le Polyptyque de Saint-Remi de Reims.

Un article d'un capitulaire de l'an 803 commence ainsi : « Ut « homines fiscalini sive coloni aut servi, in alienum dominium « commorantes [1], etc. » Dans ce passage, *fiscalini* est, je crois, un nom générique qui embrasse les colons et les serfs; mais, dans notre paragraphe, les *fiscali*, c'est-à-dire les *fiscalini*, étant distingués des serfs, paraissent ne comprendre que les colons du roi, tandis que, sous le nom de *ingenui*, qui suit, seraient désignés les colons qui, sans appartenir au roi, auraient leur demeure sur les terres royales.

En résumé, Charlemagne, ne voulant pas que les fiscalins, colons ou serfs, qui sont ses hommes, ni que les colons étrangers, qui habitent ses terres, abusent de la puissance de leur maître ou de leur hôte, pour causer du préjudice à leurs voisins ou pour s'assurer eux-mêmes l'impunité, ordonne à ses intendants de les forcer à faire aux parties lésées pleine et entière justice.

J'ajoute qu'il s'agit ici, pour les intendants, de faire rendre justice à tous, non contre tous, mais seulement contre les gens de condition plus ou moins servile établis dans les terres du roi; car les procès ou les poursuites contre les hommes libres

[1] *Capitula addita*, c. XV; dans Pertz, I, 121.

Digitized by Google

restaient de la compétence des comtes ou de leurs centeniers, et non de celle des intendants, qui étaient avant tout des officiers domestiques, quoique royaux.

« 53. Ut unusquisque judex prævideat, qualiter homines « nostri de eorum ministerio latrones vel malefici nullo modo « esse possint. »

Dans cette ordonnance ou recommandation préventive, *de eorum ministerio,* suivant la remarque d'Anton, se rapporte à *unusquisque judex,* comme dans le paragraphe qui suit, et non à *homines; eorum* est pour le possessif *suus,* de même qu'aux §§ 3, 10, 42, etc.

« 54. Ut unusquisque judex prævideat, quatenus familia « nostra ad eorum opus bene laboret, et per mercata vacando « non eat. »

C'est-à-dire, que chaque intendant ait soin que nos hommes fassent bien le travail qu'ils lui doivent, et n'aillent pas perdre leur temps ou vaguer par les marchés ou les foires.

Ad opus eorum signifie donc, je crois, pour l'œuvre, pour le service, pour le compte, au profit de l'intendant, et ne se rapporte pas à la *familia;* c'est, en effet, dans un sens analogue qu'il est employé dans les §§ 1, 4, 8, 11, etc. Anton avait émis la même opinion. *Vacando* semble être mis pour *vagando;* aussi, Anton l'a-t-il traduit par le verbe *herumlaufen* « courir çà et là. » On remarquera ici l'emploi du gérondif à la place du supin, de même qu'au § 57, où nous lisons *proclamando venire* pour *proclamatum venire. Mercata* peut s'entendre des foires aussi bien que des marchés. Charlemagne défendit de les tenir le dimanche: « De mercatis, dit-il, ut in die dominico non agantur, sed in « diebus quibus homines ad opus dominorum suorum debent

Digitized by Google

« operari[1]. » Dans Pertz, cet article est ainsi conçu : « Ut mer-
« catus die dominico in nullo loco habeatur, nisi ubi antiqui-
« tus fuit et legitime esse debet[2]. » Le même texte est aussi donné par Baluze, dans un autre capitulaire[3].

« 55. Volumus ut quicquid ad nostrum opus judices de-
« derint, vel servierint, aut sequestraverint, in uno breve
« conscribi faciant, et quicquid dispensaverint, in alio; et quod
« reliquum fuerit, nobis per brevem innotescant. »

Ce paragraphe n'a pas besoin d'explication. Seulement je ferai observer que *servire* devient ici, de même que dans d'autres documents, un verbe actif, signifiant livrer ou fournir pour un service, et que *brevis* est le mot le plus ordinairement employé pour désigner un inventaire, une liste, un état.

« 56. Ut unusquisque judex in eorum ministerio frequen-
« tius audientias teneat, et justitiam faciat, et prævideat qua-
« liter recte familiæ nostræ vivant. »

C'était, non pour les hommes libres, mais pour les colons, les lides et les serfs du roi, que les intendants devaient tenir des audiences fréquentes dans leur ressort. D'après un article du Polyptyque de Saint-Maur-des-Fossés, les gens soumis à la capitation de quatre deniers étaient tenus de venir à trois audiences, en apportant avec eux leurs petits présents, *eulogiæ*[4].

« 57. Si aliquis ex servis nostris super magistrum suum

[1] *Capitul. I*, a. 809, c. XVIII; dans Bal. I, 466.

[2] *Capitul. Aquisgr.* a. 809, c. IX; dans Pertz, I, 156.

[3] *Capitul. II*, a. 809, c. VIII; Bal. I, 471. Voy. aussi *Capitul. I*, a. 813, c. XV; Bal. I, 504; Pertz, I, 190; *Capitul.* a. 823, c. VII; Bal. I, 635; Pertz (c. IX), I, 244; *Edict. Pist.* a. 864, c. XIX; Bal. II, 182; Pertz, I, 492.

[4] *Polypt. Fossat.* c. X; dans l'*Irmin.* II, 286.

Digitized by Google

« nobis de causa nostra aliquid vellet dicere, vias ei ad nos ve-
« niendi non contradicat. Et si judex cognoverit quod juniores
« illius adversus eum ad palatium proclamando venire velint,
« tunc ipse judex contra eos rationes deducendi ad palatium
« venire faciat, qualiter eorum proclamatio in auribus nostris
« fastidium non generet. Et sic volumus cognoscere, utrum ex
« necessitate an ex occansione veniant. »

D'après ce paragraphe, qui doit être rapproché du § 29, lorsque les serfs ont quelque chose à dire sur leur maître au roi, dans l'intérêt de celui-ci, le maître ne doit pas gêner leur accès auprès du roi. Tel est, je crois, le sens de la première phrase, dans laquelle je considère, avec Anton, le substantif *magister* comme le sujet du verbe *contradicat*. Ce qui, en effet, paraît écarter l'intendant, ce sont les mots *et si judex cognoverit*, qui commencent la seconde phrase, et qui annoncent un autre sujet.

Dans cette seconde phrase, en conservant aux pronoms *illius* et *eum* leur valeur grammaticale, on devra entendre par *eum* le *magister*, et par *juniores illius* ses propres *juniores*, c'est-à-dire ses aides ou ses subordonnés; et c'est aussi de cette manière que l'a entendu Anton. Il me paraît d'ailleurs évident que ceux-ci ne sont autres que les *servi* dont il vient d'être question, et qui sont, en effet, des *juniores* par rapport à leur *magister*. Mais si *illius* était mis pour le pluriel *sui*, et *eum* pour *ipsum*, genre de faute très-fréquent dans notre capitulaire[1], alors ce serait au substantif *judex* qu'on devrait les rapporter. Quoique la grammaire, dont les règles sont d'ailleurs si souvent violées, s'oppose à cette interprétation, la pensée générale de l'article pourrait toutefois y sembler favorable. En effet,

[1] Voyez les §§ 3, 10, 23, 30, 36, 42, 50, 53, 63.

Digitized by Google

après avoir prévu le cas où les serfs auraient des communications ou des dénonciations à faire contre leur chef, ne serait-il pas naturel que le roi prévît celui où les officiers inférieurs auraient, de leur côté, à en faire contre leur intendant? Au reste, je ne veux pas donner suite à cette observation, le plus sûr étant de s'en tenir au texte, lorsque l'incorrection, loin d'être évidente, peut seulement être soupçonnée. La même réserve n'est pas commandée à l'égard de ce passage qui suit: « Tunc ipse judex contra eos rationes deducendi ad palatium « venire faciat, » qui se traduirait mot à mot ainsi: « Alors que le juge lui-même fasse venir contre eux les raisons de conduire au palais. » Or, on se le demande, que signifie l'expression *faire venir des raisons?* Où s'agit-il de les faire venir, et dans quelle intention? Enfin, sont-ce les raisons ou les aides, *juniores,* qui doivent être conduits ou envoyés au palais? Évidemment, l'expression est ici équivoque, la rédaction confuse et le sens obscur ou incertain. Je suis donc persuadé que le texte est corrompu, et voici comment. Il me semble d'abord que *rationes* doit être ici le régime du verbe *deducere,* comme il est, aux §§ 16 et 66, celui du verbe *deducant,* et que, par conséquent, on ne peut le subordonner à *venire faciat.* Je pense, en outre, que *ad palatium* doit se construire, non avec *deducendi,* mais avec *faciat venire.* C'est pourquoi je n'hésiterai pas à toucher au texte, et je proposerai de lire *deducere..... veniendi,* au lieu de *deducendi..... venire.* La faute est facile à concevoir de la part d'un copiste, et la correction n'a, je crois, rien de trop téméraire. Avec ce simple changement, l'obscurité se dissipe, chaque mot recouvre sa valeur, et le texte, ainsi amendé, se construit de la manière suivante: « Tunc ipse judex faciat de- « ducere contra eos rationes veniendi ad palatium. » C'est-à-dire, que l'intendant fasse lui-même déduire ou exposer par

Digitized by Google

écrit, après enquête, leurs motifs de venir au palais. Ce qui me paraît offrir un sens parfaitement clair et de tous points satisfaisant. On conçoit, en effet, que Charlemagne, en voulant que le chemin de son palais fût toujours ouvert à ses hommes, ait pris ses précautions contre les abus, et qu'il ait en conséquence demandé, pour certains cas, à ses intendants, des rapports sur les motifs qu'on pouvait avoir de s'adresser directement à lui. Cette prescription est, d'ailleurs, conforme à celle d'un capitulaire que nous avons citée dans une note relative au § 29.

Le sens du mot *occansio*, pour *occasio*, à la fin de l'article, est déterminé par le sens même de la phrase. Ce mot ne peut guère avoir d'autre signification que celle de prétexte ou motif sans fondement. Aussi, Anton traduit-il *ex occasione* par *aus Vorwand*.

« 58. Quando catelli nostri judicibus commendati fuerint « [ad nutriendum, ipse judex[1]] de suo eos nutriat, aut junio- « ribus suis, id est majoribus et decanis, vel cellariis ipsos « commendare faciat, quatenus de illorum causa eos bene nu- « trire faciant; nisi forte jussio nostra aut reginæ fuerit, ut in « villa nostra ex nostro eos nutriant. Et tunc ipse judex homi- « nem ad hoc opus mittat, qui ipsos bene nutriat; et segreget « unde nutriantur, et non sit illi homini cotidie necessitas ad « scuras recurrere. »

Tresenreuter entend par *catelli* de jeunes chiens, et Anton des chiens en général, *hunde*. Comme les chiens sont toujours appelés *canes* dans les lois et dans les capitulaires[2], et qu'ils

[1] Les mots *ad nutriendum, ipse judex*, manquent dans Pertz, comme dans les anciennes éditions. Mais Bruns les donne, en expliquant, dans une note, pourquoi ils ont été omis par les précédents éditeurs. Nous regrettons que M. Pertz n'ait donné aucune explication de cette omission.

[2] Voy. les tables des Capitulaires de Baluze, au mot *Canis*.

Digitized by Google

ont déjà été ainsi désignés dans notre capitulaire même, au § 11 (sans parler du § 23, où le mot *canes* me paraît devoir être remplacé par *carnes*), je préfère l'opinion du premier. Ici le mot *scura* doit signifier un fenil, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, ou peut-être même un chenil, plutôt qu'une écurie.

« 59. Unusquisque judex quando servierit, per singulos « dies dare faciat de cera libras III, de sapone sextaria VIII; et « super hoc ad festivitatem sancti Andreæ, ubicumque cum fa- « milia nostra fuerimus, dare studeat de cera libras VI; simi- « liter mediante quadragesima. »

Charlemagne dépensait donc par jour trois livres de cire et huit setiers (de 25 à 30 litres) de savon, qui lui étaient fournis par l'intendant de service. De plus, le jour de la Saint-André (le 30 novembre), qui était une des grandes fêtes de l'Église[1], et à la mi-carême, on ajoutait six livres de cire à la provision ordinaire, lorsque le roi était présent avec ses domestiques. D'après Anton, l'addition aurait été de trois livres seulement; mais je ne puis admettre son interprétation. On remarquera que le savon se mesurait au setier, et que, par conséquent, il devait être liquide.

L'expression *mediante quadragesima* signifie évidemment la mi-carême, de même que, dans Palladius, *junio mediante* signifie la mi-juin[2].

« 60. Nequaquam de potentioribus hominibus majores fiant, « sed de mediocribus qui fideles sint. »

J'ai déjà eu l'occasion de parler (§ 10) de la disposition con-

[1] Ansegisi *Capitul.* I, 158, et II, 33 (Bal. II, 35).

[2] Pallad. *Mart.* I, 32.

Digitized by Google

tenue dans cet article, par laquelle Charlemagne préfère, pour maires de ses terres, des hommes sûrs à des hommes puissants.

« 61. Ut unusquisque judex quando servierit, suos bracios « ad palatium ducere faciat; et simul veniant magistri, qui « cervisam [1] bonam ibidem facere debeant. »

Il a été aussi question, dans notre commentaire sur le § 29, des *magistri* ou maîtres brasseurs mentionnés ici. Je n'ai rien de plus à en dire, et je ne répéterai pas non plus ce que j'ai dit ailleurs des *bracii*, du *brace* ou *bracium*, que nous désignons aujourd'hui sous le nom de *malt*.

« 62. Ut unusquisque judex per singulos annos ex omni « conlaboratione nostra, quam cum bubus quos bubulci nostri « servant, quid de mansis de arare debent, quid de sogali- « bus, quid de censis, quid de fida facta vel freda, quid de fe- « raminibus [2] in forestis nostris sine nostro permissio captis, « quid de diversis compositionibus; quid de molinis, quid de « forestibus, quid de campis [3], quid de pontibus vel navibus; « quid de liberis hominibus et centenis qui partibus fisci nos- « tri deserviunt [4]; quid de mercatis; quid de vineis; quid de « illis qui vinum solvunt; quid de feno; quid de lignariis, et « faculis; quid axilis [5], vel aliud materiamem; quid de prote- « rariis [6]; quid de leguminibus; quid de milio, et panigo; quid

[1] Ce nom est plus souvent écrit *cervisia*, comme dans Pline.

[2] Nous avons déjà vu *feramina* au § 36.

[3] Legendum esse videtur *cambis*. Voy. *supra*, p. 178, l. 49. Pertz. C'est un passage du *Breviarium*, aux deux tiers du paragraphe commençant par *Invenimus in Asnapio*. — [4] *Deserviunt* est employé au § 47.

[5] Germ. *Schindeln*. Pertz.

[6] « Vox obscura; Cangii conjectura *petra-* « *riis* ob sententiarum nexum admitti posse « non videtur. Tresenreuter *petariis* a voce « *peta* germ. *torf* legit; haud male. » (Pertz.)

Digitized by Google

« de lana, lino, vel canava; quid de frugibus arborum; quid « de nucibus, majoribus vel minoribus; quid de insitis ex di- « versis arboribus; quid de hortis; quid de napibus; quid de « wiwariis[1]; quid de coriis; quid de pellibus; quid de corni- « bus; quid de melle et cera; quid de uncto, et siu, vel sa- « pone; quid de morato, vino cocto, medo, et aceto; quid de « cervisa; de vino novo et vetere; de annona nova et vetere; « quid de pullis et ovis, vel anseribus, id est aucas; quid de « piscatoribus, de fabris, de scutariis, vel sutoribus; quid de « huticis[2], et confinis, id est scriniis; quid de tornatoribus; « vel sellariis; de ferrariis[3] et scrobis, id est fossis ferrariciis, « vel aliis fossis[4], plumbariciis; quid de tributariis; quid de « poledris, et pultrellis[5], habuerint, omnia seposita distincta et « ordinata, ad nativitatem Domini nobis notum faciant, ut « scire valeamus, quid vel quantum de singulis rebus habea- « mus. »

Nous trouvons ici le détail des travaux et des produits compris, sous le nom de *conlaboratus*, aux §§ 6, 30 et 33. On peut diviser les produits en plusieurs branches, savoir : l'agriculture, l'horticulture et les bois; les moulins, rivières et étangs; les brasseries; les haras; les porcheries, la basse-cour, les abeilles; la laine, les peaux, les cornes et la graisse des animaux; le savon, les métiers, les mines; les droits payés par les hommes libres, les droits de justice, de marché, de paisson et de navigation, les péages et les tributs.

Les produits ne sont pas rangés suivant leur nature, et l'on en peut observer, dans le capitulaire, un assez grand nombre

[1] *Uuiuuariis*, Cod. Cf. cap. 65. (Pertz.)
[2] « Cista major. » (Pertz.)
[3] « Officina ferraria. » (Pertz.)
[4] « Distinctio hic jam deleta est. » (Pertz)
[5] Bruns a conservé *putrellis* des anciennes éditions.

Digitized by Google

qui ne sont point rappelés dans notre paragraphe. Je citerai, pour exemples, la plus grande partie du bétail du § 23; la plupart des provisions de bouche du § 34, et plusieurs du § 44, telles que le fromage et le beurre; les oiseaux du § 40; les objets fabriqués dans les gynécées (§§ 31, 43, 49) et par diverses sortes d'artisans (§ 45); quelques meubles, outils et armes des §§ 42, 64 et 68, etc.

Quoique la plupart des mots du texte se traduisent sans difficulté, plusieurs expressions ont besoin d'être expliquées, et il y a quelques termes dont il me semble bien difficile de connaître la signification.

Anton ne paraît pas avoir compris le sens de ce passage: « ex omni conlaboratione nostra, quam cum bubus, quos bu- « bulci nostri servant, quid de mansis qui arare debent,.... « habuerint, » devant lequel on doit sans doute suppléer le mot *quid*, pour avoir le premier régime du verbe *habuerint*, rejeté vers la fin du paragraphe. Il l'entend du produit des bœufs et de celui des manses cultivés. Et d'abord, je ne vois pas trop quel peut être ce produit des bœufs. Ensuite, il suppose que les manses dont il s'agit sont ceux du domaine royal; car des manses étrangers n'auraient, avec son interprétation, rien à faire ici. Enfin, il traduit comme s'il y avait *arari*, et non *arare*, qui est aussi bien dans Bruns que dans Pertz. Il revient donc à la leçon des anciennes éditions, trompé sans doute par une note de Bruns, qui, après avoir imprimé *arare* dans son texte, met en note : *ms. arari*. Mais, avec cette dernière leçon, la phrase deviendrait, pour moi, inintelligible; et d'ailleurs, si M. Pertz, après avoir collationné le manuscrit et avoir eu le livre de Bruns sous les yeux, a imprimé *arare*, sans aucune observation, c'est que ce verbe était ainsi écrit. J'ajoute que, par le produit des bœufs et des manses, on ne peut entendre

Digitized by Google

des céréales, vu que les céréales ont une mention à part dans le texte, et qu'on ne doit pas supposer qu'on ait écrit deux fois la même chose dans le même paragraphe.

Je m'écarterai donc encore ici du sens adopté par Anton, et j'entendrai ce passage des labourages des terres du domaine royal, faits d'un côté par les bœufs du roi, de l'autre par les manses tributaires assujettis à ce service. Et, en effet, les labours dus au seigneur par ses tenanciers sont marqués, dans les polyptyques, avec le même soin que les redevances.

Les *censa* pourraient embrasser les diverses espèces de cens, payés, ou en argent ou en nature, à quelque titre que ce soit; toutefois, j'aime mieux n'appliquer ce nom, comme dans le § 36, qu'aux cens payés pour le droit de paisson dans les bois du roi, non-seulement parce que la mention des *censa* vient immédiatement après celle des porcs; mais encore parce que les autres cens peuvent facilement rentrer dans les articles qui suivent.

L'expression *de fida facta* a été le sujet de plusieurs interprétations. Tresenreuter, au lieu de *fida*, lit *feda* avec les anciens éditeurs, et fait ce mot synonyme de *feida*, qu'il confond avec le *wirgeld* et les autres compositions, ce qui n'a plus besoin aujourd'hui d'être réfuté. Kinderling penche pour la leçon *fide fracta*, mais n'éclaircit rien. Anton, qui lit *de fide facta*, traduit par *von geschlossenen Vergleichen*, et explique, en note, qu'il s'agit des droits payés pour un jugement rendu ou pour un accord conclu à la suite d'un différend.

J'adopte volontiers cette explication. A la vérité, au lieu de *fide*, qui est dans Bruns, on lit *fida* dans le manuscrit, suivant l'autorité de M. Pertz; mais si *fide* n'est pas la vraie leçon, on peut néanmoins l'admettre comme correction d'une faute assez ordinaire chez les mauvais copistes, et occasionnée ici par la

Digitized by Google

terminaison du mot suivant, *facta*. Il y a, en outre, un motif particulier à faire valoir en faveur de cette correction : c'est que *fides facta* est une expression qui se rencontre assez fréquemment dans les documents anciens, et, entre autres, dans toutes les rédactions de la loi salique. Chacun des nombreux textes de cette loi contient même un titre ayant pour rubrique ou les mots *de fide facta*, qui appartiennent aux plus anciennes rédactions, ou ceux-ci, *de eo qui fidem factam alteri reddere noluerit*, que nous lisons dans la rédaction de Charlemagne[1]. Or, les mots *fidem facere* signifient, en général, ainsi que le confirme M. Pardessus, contracter une obligation[2]; et d'après le titre dont il s'agit, celui qui ne remplissait pas son engagement envers un créancier était contraint judiciairement de lui payer sa dette et de plus une indemnité dont le comte avait sa part. Ainsi, les engagements violés ou éludés donnaient lieu à des indemnités ou amendes, suivant la législation des Francs saliens; et, si l'engagement avait été pris entre des hommes du roi, ce qui est le seul cas à supposer dans notre capitulaire, il n'est pas douteux que la portion de l'indemnité due au juge ne profitât exclusivement au trésor royal, attendu que les affaires de ces hommes n'étaient pas de la compétence du juge ordinaire, et qu'ils étaient eux-mêmes soumis à une juridiction exceptionnelle et domestique, en rapport avec leur condition ordinairement servile. Toujours est-il que la violation de la *fides facta*, sinon l'acte même de l'engagement, était une source de revenus pour le roi, et qu'il est naturel qu'il en soit tenu compte dans le paragraphe qui nous occupe.

Le mot suivant, *freda*, est rendu par *friede* « la paix », dans la traduction d'Anton; mais ce mot conserve ici sa signification ordinaire, qui est celle d'amende, payée surtout dans les pro-

[1] Tit. 52. — [2] Pard. *Loi sal.* p. 394, note 567.

Digitized by Google

cès criminels, et distinguée de l'indemnité ou des dommages-intérêts. Les compositions diverses sont ensuite mentionnées sous le nom de *compositiones*.

Au lieu de *campis*, M. Pertz propose de lire *cambis*, qui se trouve dans le *Breviarium;* mais, quelque ingénieuse que soit cette correction, je ne pense pas qu'on doive l'adopter, par la raison que la bière, *cervisa*, qui est le produit des *cambæ* ou brasseries, est elle-même mentionnée ci-après. Je préfère donc la leçon du texte, *campis*, contre laquelle je ne vois rien d'un peu grave à objecter. Les revenus des champs ou terres cultivées figurent d'autant mieux dans le compte, que ceux des forêts et des vignes y sont indiqués; peut-être, d'ailleurs, qu'il s'agit ici du champart, *araticum*. On ne peut non plus considérer comme un double emploi la mention du blé nouveau et du blé ancien, qui viendra tout à l'heure, attendu que ce blé peut provenir, au moins en partie, de certaines redevances des tenanciers et non pas uniquement de la récolte des champs du domaine.

Les droits payés pour le passage des ponts, *pontatica*, ceux de navigation, *ripatica, telonea navalia*, et les droits de marché, qui suivent, sont l'objet d'un règlement de l'an 820, dont je rapporterai la plus grande partie pour servir d'éclaircissement à notre paragraphe.

« Ut nullus teloneum exigat, dit Louis le Débonnaire, nisi « in mercatibus ubi communia commercia emuntur et venun- « dantur; neque in pontibus, nisi ubi antiquitus telonea exi- « gebantur; neque in ripis aquarum, ubi tantum naves solent « aliquibus noctibus manere; neque in silvis, neque in stratis, « neque in campis, neque subter pontem transeuntibus, nec « alicubi, nisi tantum ubi aliquid emitur aut venditur quali- « bet causa ad communem usum pertinens. Et ubi emptor cu-

Digitized by Google

« juslibet utitur herba aut lignis aut aliis villaticis commodis, « cum eo cujus sunt quibus utitur, agat juxta æstimationem « usus, et quod justum est de tali re, illi persolvat..... Cæte- « rum, sicut superius dictum est, nisi in memoratis locis nemo « a quolibet exigat telonea. Et si quis fecerit contra hæc præ- « cepta nostra, sciat se esse damnandum LX summa solido- « rum[1]. »

« Quid de liberis hominibus et centenis [eorum] qui parti- « bus fisci nostri deserviunt. » Tresenreuter propose de lire *centenariis*, au lieu de *centenis*, et entend par ces *centenarii* les hommes du fisc attachés à des centaines, définition que rien ne confirme. Bruns et Kinderling ne donnent aucune explication. Anton traduit ainsi : *Was von freien und zentbaren Leuten*, etc. en rendant le mot *centenis* par un adjectif allemand à peu près inexplicable. Quoique le mot latin n'ait pas ici un sens très-clair, il me semble qu'on en doit faire un substantif, et le pluriel du féminin *centena*, qui signifie, soit un district, soit une agrégation appelée centaine. Alors *centenis qui* sera pour *centenis eorum qui*, de même que, au § 8, *de villis nostris qui vinum debent*, est pour *de villis nostris eorum qui*, etc. Il s'agirait donc de droits payés par les hommes libres et par les centaines chargées de services ou de redevances au profit du roi. Ce qui suppose ou que des cantons étaient assignés, dans les terres royales, aux hommes libres qui desservaient celles-ci, ou que ces hommes formaient entre eux des associations particulières, semblables aux centaines de Childebert II[2] et de Clotaire II[3], et comparables aux décanies ou

[1] *Capitul. Aquisgr.* a. 820, c. 1; dans Bal. I, 621; Pertz, I, 228 et 229.

[2] *Decretio*, §§ 11 et 12; dans Bal. I, 19; Pertz, I, 10. — [3] *Decretum*, § 1; dans Bal. *ibid.* Pertz, I, 11.

Digitized by Google

dizaines formées par les colons et les serfs dans les deux plus grands fiscs de l'abbaye de Saint-Germain [1].

Quid de vineis désigne la récolte des vignes seigneuriales; et *quid de illis qui vinum solvunt*, le vin dû par les tenanciers.

Lignarium est un tas de bois à brûler, un bûcher; *facula*, une torche faite avec des bois résineux ou avec de l'écorce de certains arbres [2]; *axilus, axilis, axiculus*, une planche ou volige [3]; *materiamen*, du bois d'œuvre.

Le mot suivant, *proterariis*, est assez embarrassant à expliquer. Comme les anciennes éditions portent *pterariis*, du Cange a pensé qu'on devait lire *petrariis*, par une simple permutation de lettres, et que ce mot signifiait des carrières. Tresenreuter, sans rejeter cette explication, songe au mot *petaria*, qui veut dire un lieu d'où l'on extrait un gazon noir appelé *petæ*, en allemand *Torf*, en français *tourbe*. Ce dernier sens, quoiqu'il soit approuvé par M. Pertz, soulève d'assez graves objections: premièrement, on ne l'obtient qu'en touchant au texte; secondement, les mots *petæ* et *petaria* ne se trouvent pas employés avant le XIII^e^ siècle au plus tôt, ni ailleurs que dans les documents écossais; or, peut-on s'en servir avec confiance pour expliquer un texte rédigé sous Charlemagne, et relatif à des pays voisins du Rhin? Anton s'en tient à *proterariis*, et le traduit par *Aeckern*, des champs, après avoir déjà mentionné le produit des bœufs, c'est-à-dire des champs, et avoir traduit *de sogalibus* par *von Aeckerzinsen* (des cens agraires), et *de campis* par *von Feldern* (des champs), sans songer qu'il aura tout à l'heure à enregistrer le produit des moissons. Voilà donc, d'après sa manière de traduire, un produit qui entrerait cinq fois dans

[1] Voyez l'*Irmin.* prolég. § 24, et t. II, p. 76, § 1; p. 78, § 9; p. 85, col. 2; p. 96, col. 1, etc.; p. 245, § 1; p. 253, col. 1, etc. — [2] Voy. l'*Irmin.* prol. § 394. — [3] Voy. *ibid.* § 393.

Digitized by Google

le compte demandé par notre paragraphe. Et cependant *proterariis*, qui doit être la bonne leçon, attendu qu'elle est justifiée par d'autres documents anciens concernant des possessions situées de même près du Rhin, désigne vraisemblablement une certaine espèce de terre. En effet, dans une charte de 764, on lit : « In ducato Alamannorum, in pago Brisageviensis,..... terris « seu proterrariis, domibus, ædificiis, mancipiis, vineis, silvis, « casis, casalis, campis, pratis, pascuis, etc.[1]. » De plus, une notice de l'an 1060, sur la restauration de l'abbaye d'Eschau, non loin de Strasbourg, contient le passage suivant : « Insulam « [quæ vocatur Hoscowia],..... cum domibus, ædificiis, curtis, « pomiferis, mancipiis, vineis, silvis, campis, terris, proterra- « riis, farinariis, pascuis[2]. » Il est évident que dans ces exemples, cités par du Cange, *proterrariis* ne peut signifier que des terres d'une certaine espèce; et, comme il est distingué de *terris*, de *campis* et de *pascuis*, il me semble qu'il sert à désigner des terres incultes, et que les mots *terris* et *proterrariis* répondent à cette expression, *terris cultis et incultis*, qui se présente si souvent dans les chartes. On pourrait aussi conjecturer que *proterarium* a le même sens que le mot *area* ou *arealis*, qui entre fréquemment dans les énumérations de biens; mais je ne m'arrêterai pas à cette conjecture, qui me paraît être plus hasardée, et, revenant à ma première explication, je conclurai en disant que le *quid de proterariis* de notre paragraphe peut s'entendre du produit des terres vaines, c'est-à-dire des droits de vaine pâture ou autres semblables.

Napibus est pour *napis*, navets. D'après Anton, les mots *siu vel sapone* ne désignent qu'une seule chose, le savon, comme s'il y avait *siu, id est sapone*, le terme de *siu* ou *siv* répondant

[1] *Charta Chrodardi*, dans Félib. *Hist. de S'-Denys*, pr. p. 29, n. 42.

[2] *Gall. chr.* t. V, *instr.* col. 473.

Digitized by Google

à l'allemand *Seife*, savon. Mais je préfère l'explication de Bruns, qui donne à *vel* la valeur de *et*, ce qui est, en effet, sa valeur ordinaire, et qui entend par *siv* du suif, *sevum*.

On a vu, au § 34, ce que c'était que le *moratum* et le *medum*. Les *scutarii*, dont il a déjà été question au § 45, sont appelés *escuciers* dans la *Taille de 1292*[1]. C'étaient des fabricants d'écus ou boucliers, *scuta*. « Scutarii, dit Jean de Garlande, prosunt « civitatibus totius Galliæ, qui vendunt militibus scuta tecta « tela, corio et oricalco, leonibus et foliis liliorum depicta[2]. »

Au lieu de la leçon *huticis*, adoptée par M. Pertz, on lit dans les anciennes éditions, *buticis*, que Bruns a encore conservé, tout en avertissant qu'on peut aussi lire *huticis*. *Hutica* est une espèce d'armoire ou de buffet, que l'on désigne vulgairement sous le nom de huche, et qui sert, ou qui servait à faire ou à serrer le pain. Les huchiers ou fabricants de huches figurent dans les *Ordonnances sur les métiers*[3], et dans la *Taille de 1292*[4]. *Confinus*, pour *cophinus*, signifie un coffre, une boîte, un étui, et non plus une corbeille. La même signification est donnée par notre texte au mot *scrinium*. Les fabricants d'écrins ou d'étuis étaient appelés *escriniers*[5]. Les *sellarii* sont les selliers.

Dans la phrase suivante, le mot *ferrariis*, qui n'est pas expliqué par Tresenreuter, ni traduit par Anton, est pour *officinis ferrariis;* c'est l'interprétation de Kinderling, adoptée aussi par M. Pertz. *Scrobis* (au lieu de *scrobibus*) est l'équivalent de *fossis*, comme le texte l'indique. Joint aux adjectifs *ferrariciis* et *plumbariciis*, il désigne des mines de fer et des mines de plomb.

Charlemagne, après avoir ainsi enjoint à ses intendants de lui adresser chaque année, à Noël, un compte exact, clair et

[1] Géraud, *Paris sous Philippe le Bel*, p. 507.
[2] *Ibid.* p. 588.
[3] Depping, p. 373.
[4] Géraud, p. 517.
[5] Depping, p. 375; Géraud, p. 506.

Digitized by Google

méthodique de tous les produits de ses domaines, revient sur toutes les prescriptions qu'il leur a faites, et les avertit avec bonté de ne pas les trouver trop rigoureuses; car il veut que tout ce qu'il requiert d'eux, ils le requièrent pareillement eux-mêmes, et sans dureté ou sans injustice, des officiers placés sous leurs ordres. C'est ce qui est exprimé dans le paragraphe suivant :

« 63. De his omnibus supradictis, nequaquam judicibus « nostris asperum videatur si hoc requirimus; quia volumus ut « et ipsi simili modo junioribus eorum omnia absque ulla in- « dignatione requirere studeant; et omnia quicquid homo in « domo sua, vel in villis suis habere debet, judices nostri in « villis nostris habere debeant. »

Il semblerait, selon la remarque d'Anton, que le capitulaire se terminait ici primitivement, et que les articles suivants ont été ajoutés plus tard par le roi.

« 64. Ut carra nostra quæ in hostem pergunt, basternæ bene « factæ sint, et operculi bene sint cum coriis cooperti; et ita « sint consuti, ut, si necessitas evenerit, aquas ad natandum, « cum ipsa expensa quæ intus fuerit, transire flumina possint, « ut nequaquam aqua intus intrare valeat, et bene salva causa « nostra, sicut diximus, transire possit. Et hoc volumus, ut fa- « rina in unoquoque carro ad spensam nostram missa fiat, hoc « est duodecim modia de farina; et in quibus vinum ducunt, « modia XII ad nostrum modium mittant; et ad unumquodque « carrum scutum et lanceam, cucurum, et arcum habeant. »

Les anciens éditeurs et les traducteurs ajoutent la conjonction *et* devant *basternæ;* Bruns fait de même, en avertissant qu'elle manque dans le manuscrit. Mais il me semble que cette

Digitized by Google

conjonction, loin d'être nécessaire, est repoussée par le texte, qui ne suppose qu'une seule espèce de chars (*carra* pour *carri*), savoir ceux qu'on désignait sous le nom de *basternes*, et qui servaient au roi et à sa maison, dans ses guerres. Ils devaient être recouverts de cuirs, de manière qu'ils fussent en état de nager sur les eaux et de traverser les fleuves, sans dommage pour les provisions et les armes qu'ils portaient. Quoique la rédaction soit assez incorrecte, le sens général a peu d'obscurité; mais il n'est pas facile de déterminer la forme de ces chars de guerre.

La seule difficulté est dans les mots *operculi cooperti cum coriis et consuti.* Que devons-nous entendre, en effet, par ces opercules couverts ou recouverts de cuirs et cousus ensemble? D'abord, s'agit-il uniquement de la couverture supérieure des chars? Évidemment non; car à quoi aurait-il servi, pour faire passer l'eau à des chars, de les fermer et garnir de cuirs par en haut seulement? Certes, si une pareille précaution était nécessaire, c'était surtout pour les parties basses, destinées à plonger dans l'eau. Il fallait donc que les opercules fussent aussi placés sur les côtés et peut-être même encore sur le fond des chars. Ce point me paraît difficile à contester.

Ensuite, de quoi pouvaient-ils être faits? ce n'était pas de planches ni d'osier, par exemple; puisqu'on devait les coudre ensemble, c'était nécessairement de toile ou de drap, les seules matières, avec le cuir, dont on les doublait, qui fussent susceptibles d'être cousues. Par conséquent, les *operculi* auraient consisté, non dans des cerceaux, comme le veut Anton, mais dans des pièces de toile ou de drap, étendues sur le haut et sur les côtés des chars, à l'exception, toutefois, de la partie antérieure et supérieure, qui devait rester libre pour le service et la conduite. Mais alors je dois faire observer que, les oper-

Digitized by Google

cules étant dits recouverts de cuir, le cuir n'était sans doute considéré que comme l'accessoire, attendu qu'il aurait été évidemment la partie principale de la couverture, si les *operculi* n'avaient été formés que d'un simple tissu de fil ou de laine. Il me semble donc difficile de donner aux opercules si peu d'épaisseur et de solidité, et de ne pas croire qu'ils étaient composés vraisemblablement d'une espèce de fond rembourré et piqué, d'une telle consistance, que le cuir appliqué par-dessus pouvait être considéré comme une doublure.

On conçoit, au reste, que des chars ainsi construits pouvaient passer les fleuves, à la manière d'un bac, au moyen d'une traille ou corde tendue d'une rive à l'autre. Il a déjà été question, au § 30, des chars de guerre, sur lesquels on pourra voir ce que nous en avons dit dans l'*Irminon* [1].

L'expression *aquas ad natandum* ne peut s'expliquer grammaticalement; mais le sens en est parfaitement clair : c'est comme s'il y avait (*necessitas*) *aquas transnatandi* ou *transnandi*.

On a vu, au § 24, qu'on devait entendre ici par *expensa* les provisions, et par *spensa* la consommation. Anton traduit le premier par *Gepäke* (paquets, bagages), ce qui est un terme trop général; et le second par *Spende*, qui revient au sens que je propose.

On observera que le mot *causa* doit se traduire par *chose*, comme aux §§ 5 et 58; que le verbe *fiat* est employé pour l'auxiliaire *sit*, de même qu'au § 65, qui suit, et que *cucurum* signifie un carquois, *pharetra*, en allemand *Köcher*, κούκουρον chez les Grecs du Bas-Empire.

« 65. Ut pisces de wiwariis nostris venundentur, et alii mit-
« tantur in locum, ita ut pisces semper habeant; tamen quando

[1] I, 662 et 663.

Digitized by Google

« nos in villas non venimus, tunc fiant venundati, et ipsos ad « nostrum profectum judices nostri conlucrare faciant. »

Si l'on s'attache aux mots du texte, on le traduira à peu près de cette sorte : « Que les poissons de nos viviers soient vendus, et que d'autres soient mis à la place, de manière que nos viviers aient toujours des poissons. Toutefois, quand nous n'allons pas dans nos terres, qu'alors ils soient vendus, et que nos intendants les fassent tourner à notre profit. »

Anton traduit autrement : « Que les poissons de nos étangs, dit-il, soient vendus, et que les restants (*die übrigen*) soient mis dans des réservoirs, etc. » Ainsi, il entend par *vivarius* un étang (*Teich*), sans se rappeler la prescription faite (§ 21) par Charlemage à ses intendants, d'avoir des *vivarii* dans ses cours, *curtes;* ce qui indique assez qu'il s'agit de viviers, de piscines, et non d'étangs; car on ne place pas des étangs dans des cours. Ensuite, il rend *alii* par *die übrigen* (les restants), et suppose qu'on ne vendait pas tout le poisson, et que le reste était porté dans un réservoir, dans un trou, *ins Loch;* car c'est de cette manière qu'il explique *in locum,* expression, dit-il, qui n'est pas latine, mais allemande. Il n'est pas mieux fondé, je crois, dans son explication, que dans le sens qu'il donne à la première partie du paragraphe. Ress, dont je ne parle que d'après Anton, a tort aussi de voir dans le texte une disposition, que rien ne justifie, concernant l'empoissonnement des étangs.

Je reviens à ma traduction, qui n'ajoute et n'ôte rien au texte; il me suffira d'une simple observation, j'espère, pour la confirmer. Charlemagne, par cet article, veut trois choses : la première, que le poisson de ses viviers soit vendu et remplacé; la seconde, qu'il y ait toujours du poisson dans ses viviers, excepté quand il ne va pas dans ses terres, auquel cas le pois-

Digitized by Google

son doit être simplement vendu et non remplacé; la troisième, que le produit de toutes les ventes soit versé dans sa caisse. Je répète qu'il s'agit ici des viviers et non des étangs du roi, et que les premiers étaient sans doute alimentés par les seconds.

« 66. De capris et hircis, et eorum cornua et pellibus, no-« bis rationes deducant, et per singulos annos niusaltos crassos « nobis inde adducant. »

Le mot *niusaltus* figure déjà au § 34. C'est le même que *niusaltos*, les lettres *o* et *u* ayant été fréquemment employées l'une pour l'autre. Il signifie des pièces ou de gros morceaux de chair nouvellement salée de chèvres et de boucs.

« 67. De mansis absis et mancipiis adquisitis, si aliquid su-« per se habuerint quod non habeant ubi eos collocare possint, « nobis nuntiare faciant. »

On appelait *mansi absi* les manses nus ou vacants, opposés aux manses vêtus ou garnis, *mansi vestiti*. J'ai traité des uns et des autres dans l'*Irminon* [1]. Lorsque les intendants manquaient de tenanciers pour les manses sans possesseurs, ou de manses pour les serfs nouvellement acquis, ils devaient en informer le roi. *Super se* est pour *apud se*, c'est-à-dire, *in eorum ministerio, districtu*. Il semble qu'on pourrait retrancher *habuerint quod*.

68. « Volumus ut bonos barriclos [2] ferro ligatos, quos in « hostem et ad palatium mittere possint, judices singuli præ-« paratos semper habeant, et buttes [3] ex coriis non faciant. »

Au lieu de *barriclos*, les éditions antérieures à celle de M. Pertz ont *barridos;* cela vient de la ressemblance du *cl* avec le *d*, dans l'écriture ancienne, comme dans nos textes imprimés. *Barri-*

[1] Prolég. § 321. — [2] *Dolia*. Pertz. — [3] Germ. *Butte*, dolium. P.

Digitized by Google

clus est un baril, peut-être une barrique; *buttis* ou *butta*, un vaisseau pour le vin, et *buttis ex corio*, une outre.

« 69. De lupis omni tempore nobis adnuntient, quantos « unusquisque compræhenderit, et ipsas pelles nobis præsen- « tare faciant. Et in mense maio illos lupellos perquirant et « compræhendant, tam cum pulvere [1] et hamis, quamque cum « fossis et canibus. »

Quanti est souvent employé au lieu de *quot*, et nous en avons déjà vu un exemple au § 50. Sous le nom de *pulvis* on doit entendre *pulvis veneficus*, suivant la conjecture de Tresenreuter, approuvée par M. Pertz, et confirmée par d'autres documents [2]. Anton traduit par *Asche*, cendre.

« 70. Volumus quod in horto omnes herbas habeant, id est: « lilium, rosas, fenigrecum [3], costum [4], salviam, rutam, abrota- « num [5], cucumeres, pepones, cucurbitas, fasiolum [6], ciminum [7], « ros marinum, careium [8], cicerum italicum, squillam [9], gla- « diolum [10], dragantea [11], anesum, coloquentidas, solsequiam [12], « ameum [13], silum [14], lactucas, git [15], eruca alba [16], nasturtium,

[1] Veneno. P.

[2] Voy. du Cange, au mot *Pulvis*.

[3] Germ. *Bockshorn* (Kind.), *Steinklee* (Ant.) Pertz. M. Pertz avertit qu'il s'est principalement servi, pour désigner les espèces de plantes mentionnées dans cet article, du travail de Kinderling, dans Bruns, p. 410, et de l'ouvrage d'Anton.

[4] Germ. *Krausemünze; Kostwurz* (Ant.). Pertz.

[5] Germ. *Everitte, Gertwurz* (Kinderl.); *Stabwurz* (Ant.). P.

[6] Germ. *Vietzbohne*. P.

[7] Germ. *Gartenkümmel*. P.

[8] Germ. *Wiesenkümmel* (Kind.); *Karbe* (A.). P.

[9] *Meerzwiebel*. P.

[10] *Siegwurz* (K.); *Schwertel* (A.)? P.

[11] *Dragun* (K.); *Schlangenwurz* (A.). P.

[12] *Heliotropium*. P.

[13] *Bärwurz* vel ciminum æthiopicum. P.

[14] Fort. seseli massiliense, herba medicinalis (K.). P.

[15] *Schwarzkümmel*. P.

[16] *Weisser Gartensenf*. P.

Digitized by Google

« parduna [1], puledium [2], olisatum [3], petresilinum, apium, leius-
« ticum [4], savinam [5], anetum [6], fenicolum, intubas, diptamnum,
« sinape, satureiam [7], sisimbrium [8], mentam, mentastrum, ta-
« nazitam [9], neptam [10], febrefugiam [11], papaver, betas, vulgigina [12],
« mismalvas, [ibischa, id est alteas [13]] malvas, caruitas [14], pas-
« tenacas, adripias [15], blidas [16], ravacaulos [17], caulos, uniones [18],
« britlas [19], porros, radices, ascalonicas [20], cepas, alia, waren-
« tiam [21], cardones, fabas majores, pisos mauriscos, corian-
« drum, cerfolium [22], lacteridas [23], sclareiam. Et ille hortulanus
« habeat super domum suam Jovis barbam [24].

« De arboribus volumus quod habeant pomarios diversi ge-
« neris; pirarios diversi generis; prunarios diversi generis;
« sorbarios [25], mespilarios, castanearios, persicarios diversi ge-
« neris, cotoniarios [26], avellanarios, amandalarios, morarios, lau-
« ros, pinos, ficus, nucarios, ceresarios diversi generis. Malo-
« rum nomina: gozmaringa, geroldinga, crevedella, spirauca,
« dulcia, acriores, omnia servatoria [27]; et subito comessura; pri-

[1] *Klette* (A.). P.
[2] *Flöhkraut*. P.
[3] *Rossepich*. P.
[4] I. q. ligusticum; antea levisticum legebatur. P.
[5] *Sadebaum* (A.). P.
[6] *Dill*. P.
[7] *Bohnenkraut*. P.
[8] *Brunnenkresse* (A.). P.
[9] *Reinfarn* sive *Warmkraut*. P.
[10] *Weisse Münze*, ut mentha *Gartenmünze*; mentastrum *Rossmünze* (K.), *Bergmünze* (A.). P.
[11] *Klein Tausendgüldenkraut* (K.), *Fieberwurz* (A.), P.
[12] *Haselwurz*. P.
[13] Secunda manu adjecta. P.
[14] *Carotten, Wurzeln*. P.
[15] *Melde, Schiessmelde*. P.
[16] *Erdbeermelde* (K.), *Maierkraut* (A.). P.
[17] *Rübenkohl, Kohlrabi*. P.
[18] *Zwiebeln*. P.
[19] *Schnittlauch*. P.
[20] *Schalotten*. P.
[21] *Krapp* P.
[22] *Kerbel*. Duo sequentia incognita sunt. Pertz.
[23] *Springwurz* (A.) P.
[24] *Hauslauch*. P.
[25] *Spierling, Spörling* (Kind.); *Eberesche* (A.). P.
[26] *Quittenbaum*. P.
[27] Quæ per hiemem durant. P.

Digitized by Google

« mitiva[1]. Perariciis[2] servatoria trium et quartum genus, dul-
« ciores, et cocciores, et serotina. »

EXPLICIT CAPITULARE DOMINICUM.

Il est fait mention, dans ce paragraphe, de soixante et quatorze plantes herbacées et de seize espèces d'arbres, en tout quatre-vingt-dix plantes, dont Charlemagne prescrit la culture dans ses jardins. On peut y ajouter deux autres plantes qu'il nomme dans son *Breviarium,* savoir, l'*acrimonia,* ou aigremoine, *agrimonia officinalis L.*, et la *vittonica* ou bétoine, *betonica officinalis L.*[3].

La plupart des espèces de ces plantes ont été déterminées d'une manière assez certaine; il me suffira donc de mentionner celles-ci dans ma traduction, avec leurs noms vulgaires, en y joignant la concordance linnéenne. Les autres peuvent encore être un sujet de discussion parmi les savants, et paraissent commander de nouvelles recherches. C'est de cette dernière catégorie seulement que je vais m'occuper ici; mais, comme il n'a pas été possible, même aux botanistes, de reconnaître les espèces avec le seul secours des noms anciennement en usage, j'ai recueilli, dans quelques manuscrits, dont un ou deux remontent au temps de Charlemagne, des synonymies et des descriptions botaniques, qui semblent, à la vérité, tirées en grande partie de Dioscoride ou d'autres auteurs anciens confondus avec lui, mais qui peuvent fournir les moyens d'une détermination plus exacte. Lorsque ces données m'ont manqué

[1] *Frühreife.* P.

[2] M. Pertz juge que le texte est altéré dans ce qui suit; mais l'altération pourrait remonter plus haut. De plus, il me semble qu'à partir de *malorum nomina*, le texte devient, par sa forme au moins, étranger à la rédaction du capitulaire.

[3] § 23, dans *Irmin.* II, 304, et dans Pertz, I, 180.

Digitized by Google

ou ne m'ont conduit à rien de satisfaisant, je me suis permis de discuter les opinions diverses des commentateurs.

Je ferai d'abord observer que les plantes dont il s'agit devaient être cultivées en pleine terre et dans les domaines du roi, dont celui d'Aix-la-Chapelle était comme le centre; par conséquent, nous serons obligé d'exclure toutes celles qui auraient besoin d'être mises en serre pour pouvoir supporter l'hiver dans ce climat. Ainsi, le *costus,* qui ne croît que dans les pays chauds, ne peut être la plante appelée de ce nom dans notre capitulaire. M. Pertz en fait la menthe crépue, *krausemünze, mentha crispa*[1]; mais ce n'est pas une menthe proprement dite : car la menthe est mentionnée plus bas; c'est une tanaisie, comme l'a reconnu Sprengel[2], savoir, le *tenacetum balsamita* de Linné, nommé souvent *costus hortensis,* en français menthe-coq ou coq des jardins[3], en allemand *Frauenkraut* ou *Frauen-Marienwurzel*[4].

Le *dragontea,* qui, suivant Sprengel[5], serait l'estragon, *artemisia dracunculus* de Linné, est désigné de bien des manières dans un manuscrit du IX^e^ siècle. On lit dans un endroit : « Dra« gontea, id est asclepias sive cronicetagantis vel proserpinale « sive dorchadion[6]; » dans un autre : « Asclepias, id est dragon« tea[7]; » dans un troisième : « Eminion, id est dragontea[8]; » dans un quatrième : « Licorcon, id est draguntea[9]; » dans un cinquième : « Oricla asina, id est dragontea[10]; » dans un sixième : « Pitemon, id est dragontea[11]; » dans un septième : « Tytonis,

[1] Steph. Blancardi *Lexicon medicum,* p. 943, édit. de Kühn, 1832.
[2] *Hist. rei herb.* I, 219.
[3] Poiret, *Hist. des plantes de l'Europe,* V, 353.
[4] Blancardus, p. 1448.
[5] I, p. 220.
[6] Bibl. imp. suppl. lat. 1319, fol. 175.
[7] Fol. 173'.
[8] Fol. 176.
[9] Fol. 177'.
[10] Fol. 178.
[11] Fol. 179.

Digitized by Google

« id est talpiriola sive dragontea[1]. » Ailleurs, *dragontea* est donné comme synonyme des noms suivants : *asclepias, antomalis, afrissa, avogion, adrizafot* et *adila*[2]; puis de ceux-ci : *cronice, colubrina, proserpinale, dorchadion, ezogontas* et *eminion*[3]. Enfin, le même manuscrit contient ce passage : « Dracontea vocata, quod arta « ejus varia sit in modum colobri, similitudinemque draconis « imitetur, vel quod herbam eam vipera timeat[4]. » Je me contente de rapporter ces diverses dénominations, sans chercher à les expliquer. Je signalerai seulement celle de *colubrina,* qui peut déjà mettre sur la voie; mais je trouve, dans un manuscrit du XIV^e^ siècle, un moyen assuré de résoudre la question. L'article sur le *dragontea* est à la vérité dépourvu, comme presque tous ceux qui concernent les autres plantes, de la description des caractères botaniques; mais il est accompagné d'une figure coloriée, assez bonne pour le temps. Or, cette figure ne ressemble en rien à l'estragon, tandis qu'elle ressemble très-bien à la serpentaire, *arum dracunculus,* de Linné, telle qu'elle est dessinée dans l'ouvrage de Weinmann[5]. De plus, on lit dans le texte : « Serpentaria calida est et sicca; alio nomine dragun- « tea, colubraria, asclepias, etc., viperina[6]. » Le *dragontea* est donc, non pas l'estragon, mais la serpentaire, comme Anton l'avait déjà reconnu.

Tresenreuter et Kinderling entendent par *ameum,* soit l'ammi ou cumin d'Éthiopie, *sison ammi* L., soit le *Bärvurz* ou *athamanta meum* L. Anton et Sprengel adoptent le premier. Et, en effet, dans le manuscrit du IX^e^ siècle, on lit : « Ameu, id est « pede milvinu, » et plus loin : « cuminum Etyopicum[7]. » Mais

[1] Fol. 180'.
[2] Fol. 182'.
[3] Fol. 187, 188, 188' et 189'.
[4] Fol. 203'.
[5] *Phytanthosa iconographia,* t. I, n. 176.
[6] Cod. reg. 6823, fol. 143.
[7] Fol. 181' et 187'. Dans le ms. latin 6823 du XIV^e^ siècle, nous lisons, fol. 223 : *Ciminum Ethiopum quidam dixerunt git, falso, sed est nigella.*

Digitized by Google

je croirais plutôt qu'il s'agit du second, parce qu'il est encore appelé chez nous méon ou méum, et que ce nom répond bien mieux que celui d'ammi au latin *ameum*. Ces deux plantes avaient d'ailleurs une grande réputation en médecine.

Le *silum* serait le séseli de Marseille, *seseli tortuosum* L., d'après Blancard [1], suivi par Tresenreuter et Kinderling. Sprengel en fait la berle à feuilles étroites, *sium angustifolium* L. Anton déclare que cette plante lui est inconnue. Le manuscrit du IX^e^ siècle a : « Sisellius, id est siles montanus [2]; » et plus loin : « Silus, id est psillius [3]. » On trouve aussi, dans un autre manuscrit de la Bibliothèque impériale, que le catalogue rapporte au X^e^ siècle, mais qui peut être du siècle précédent : « Sessillius, « id est siles montanus [4]. » Cette synonymie, donnée par deux manuscrits anciens, paraît favorable à l'opinion de Blancard. L'autre synonymie fournie par le premier manuscrit semblerait désigner le *plantago psyllium* L., qui est une espèce de plantain, appelé vulgairement l'herbe aux puces. Quant à la berle de Sprengel, c'est une plante aquatique fort commune, qu'on n'a guère eu besoin de cultiver dans les jardins.

Le cumin noir des Allemands, *schwarz Kümmel*, appelé en anglais *gith*, en français cheveux de Vénus ou patte d'araignée, et par Linné *nigella damascena*, répond à la plante nommée *git* dans notre texte. Le manuscrit du IX^e^ siècle a : « Melantium, « id est gitto [5]; » et le *melanthium* n'est autre que le *nigella*.

Il n'y a pas de doute qu'on doit entendre par *nasturtium* le cresson alénois ou nasitort, *lepidium sativum* L. Le nom de cresson nous est donné par le même manuscrit : « Nasturtium, id « est cardamon vel crissonus [6]. »

[1] *Lex. med.* p. 1354.
[2] Fol. 179'.
[3] Fol. 180.
[4] Anc. fonds lat. 6882 A, fol. 10'.
[5] Fol. 177' et 191.
[6] Fol. 178.

Digitized by Google

Il n'est pas aussi certain que l'*apium* réponde à notre céleri, *apium graveolens* L., dont la culture ne paraît pas aussi ancienne. Cependant, si nous l'entendions du céleri sauvage ou ache proprement dite, très-célèbre dans les jeux et cérémonies de l'antiquité, on se demanderait comment Charlemagne aurait prescrit de cultiver une plante qui croît naturellement dans tous les lieux humides, qui n'a d'ailleurs rien d'agréable, et dont on purge avec soin les jardins?

Diptamnum est, sans aucun doute, pour *dictamnum*. Mais à quelle plante devons-nous appliquer ce nom? Est-ce au muguet anguleux, vulgairement sceau de Salomon, *convallaria polygonatum* L., qui croît dans nos bois, ou à l'origan dictame, autrement dictame de Crète, *origanum dictamnus* L., depuis longtemps cultivé dans les jardins? On ne peut d'ailleurs songer à la fraxinelle, qui n'a été appelée *dictamnus* (*albus*) que par les modernes. Anton, sur la seule autorité du glossaire de saint Blaise, dans lequel *diptamus* est traduit par *Wisaurz*, entend le sceau de Salomon, désigné en effet sous le nom de *Weiswurz* par les Allemands. Le savant botaniste Sprengel propose, mais avec réserve, l'*origanum dictamnus*. Notre manuscrit du IX^e^ siècle nous fournit un si grand nombre de synonymies, que je ne sais à laquelle on doit s'arrêter. Nous y lisons, en effet: « Dic« tamnus, id est leporis auricula vel drochadion sive dide« mus [1]; » et plus loin : « Dictamnus, id est pusillio sive pulli« caris vel labrum Veneris [2]; » ensuite, *artes, id est dictanu* [3]; ailleurs encore *dictamnus* est donné comme synonyme de *bubuleos*, de *condrisu*, d'*empimeron*, d'*eleacotocus* et de *dipsagos* [4]. Je ne me hasarderai pas à discuter ces noms, qu'il est, je crois, difficile de faire accorder entre eux, quoique la plupart se retrou-

[1] Fol. 175.
[2] Fol. 175'.
[3] Fol. 182.
[4] Fol. 185, 187, 188' et 189'.

Digitized by Google

vent dans les éditions de Dioscoride, et dont quelques-uns paraissent se rapporter à d'autres plantes que le *dictamnus;* par exemple, le *dipsacus,* δίψακος, appelé aussi *labrum Veneris,* qui est le chardon à foulon, *dipsacus fullonum.* Enfin, dans le même manuscrit, et sous ce titre : *De herbis Galieni, Apollonii et Ciceronis,* on lit : « Diptamnum, hoc est puleium Martis. Sucus ejus « in lana matricis subpositus menstrua provocat, fetus corrup- « tus expellit; et si quid corpore inheserit, foliis ejus tritis, im- « ponitur sucus ejus omnibus morsibus, et venena expellit cum « vino potata [1]. » Le manuscrit du XIV^e^ siècle contient aussi le passage suivant : « Diptamus sive diptamum... quod alio no- « mine a Grecis dicitur artis,... alii dorcadion, Italii tussilla « rustica,.... herba est, cujus triplex est maneries, scilicet do- « mestica et silvestris, que unam habet virtutem..... In locis « calidis et frigidis reperitur... [Radix] virtutem habet consu- « mendi et attrahendi venenum [2]... » Or, ces deux passages se rapportent au dictame de Dioscoride; le nom de cet auteur est même cité dans le second. Il s'agit donc certainement du dictame des anciens, c'est-à-dire de l'*origanum dictamnus,* comme le soupçonnait Sprengel, et je ne dois pas hésiter à suivre cette opinion. Le manuscrit du X^e^ siècle contient ces mots : *Diptamnus, id est leporis auricola* [3], que nous avons déjà lus dans le manuscrit du IX^e^. On donne aujourd'hui le nom d'oreille de lièvre au buplèvre en faucille, *buplevrum falcatum* L., qui est une plante très-commune et qu'on n'a jamais eu grand besoin de cultiver.

Anton fait du *sisynbrium* le cresson de fontaine, *sisymbrium nasturtium* L., et Sprengel la menthe sauvage, *mentha sylvestris* L. L'une et l'autre attribution peuvent se défendre avec Pline, qui applique le nom de *sisymbrium* tantôt au cresson de

[1] Fol. 211. — [2] Cod. reg. 6823, fol. 57'. — [3] Cod. 6882 A, fol. 20.

Digitized by Google

fontaine, tantôt à une ou deux menthes[1]. Le manuscrit du IXe siècle donne aussi pour ce nom plusieurs synonymes assez peu dignes de confiance, comme à l'ordinaire; les voici : « Si- « simbrius, id est balsemita vel eraclea sive sisacron[2], » auxquels il faut encore ajouter *cardampne*[3]. Si nous consultons Vincent de Beauvais, nous y trouvons ce passage : « Sisembrium « idem est quod mentastrum. PLATEARIUS : Sisimbrium, quod « alii serpillum vocant, agresti majus est. Nascitur in locis cul- « tis et aquosis, et est idiasmo simile, sed eo est odoratius et « foliis latioribus, quæ multi in coronas componunt. AUCTOR : « Sisimbrium ab auctoribus non solum dicitur mentastrum, sed « etiam menta, videlicet domestica[4]. » Cet extrait de Vincent de Beauvais, et la citation qui le précède, nous conduisent à rapporter le *sisymbrium* à une menthe, et non pas à un cresson; ce qui semble d'abord confirmé par la place qu'il occupe dans le paragraphe. Mais, comme on ne peut le confondre avec le *menthastrum,* ni avec la menthe domestique ou des jardins, qui figurent aussi dans notre paragraphe, je le rapporterai, soit à la menthe sauvage, avec Sprengel, soit à la menthe aquatique, *mentha aquatica* L.

Le *menthastrum* est, en outre, appelé, dans le manuscrit du IXe siècle, *chonos Apollonos, elecoagion, losarus, calamites*[5], et ailleurs, *menta alba*[6]. Ce serait la menthe sauvage, suivant Anton, et, suivant Sprengel, la menthe aquatique; mais, outre que nous venons de rapporter l'une ou l'autre de ces espèces au *sisymbrium,* la menthe à feuilles rondes, *mentha rotundifolia* L., nous paraît préférable : d'abord parce qu'elle est désignée sous

[1] Plin. XIX, 8, 55, et XX, 22, 91.

[2] Fol. 179′ et 188′. Le ms. 6882 A, fol. 10′ : « Sisimbrius, id est balsemita vel « eraclea. »

[3] Fol. 187′.

[4] *Specul. natur.* IX, 135, col. 652, ed. Duaci, 1624.

[5] Fol. 175, 176, 177′ et 186′.

[6] Fol. 178.

Digitized by Google

le nom de menthastre par des botanistes; ensuite parce que le nom de *menta alba*, qui lui est donné par notre manuscrit, est justifié par ses feuilles blanchâtres et par ses fleurs blanches, tandis que ces caractères ne se présentent pas ou ne sont pas aussi bien marqués dans les deux autres menthes [1].

Le *febrefugia*, qui répond à la petite centaurée, *gentiana centaurium* L., est ainsi mentionné, avec son nom allemand, dans notre manuscrit du IX^e^ siècle: *Centauria minor, id est febrefugia, Grintwurz* [2]. Plus loin, elle est appelée deux fois *matrona* [3].

Nous donnons le nom de cabaret, *asarum Europæum* L., à la plante désignée ici sous le nom de *vulgigina*. Le manuscrit du IX^e^ siècle contient les synonymies suivantes: « Asarum, id est « radix vulgagine vel bacarus [4]; Asaru, id est bacara sive vul- « gagine [5]; Atanacas, id est herba lasaris, vulgaginis [6]. » La même plante est appelée par du Cange *vulgago*, d'après un passage assez curieux de Fulbert de Chartres.

D'après Kinderling, la plante nommée en allemand *Erdbeermelde*, qui est le *blitum capitatum*, et que nous appelons blette en tête ou épinards-fraises, répondrait au *blidæ* de notre texte. Sprengel en fait l'amarante blette, *amaranthus blitum* L., et son opinion me paraît avoir plus d'autorité.

Le *britlæ* est probablement la même plante que le *brittoli* du *Breviarium* [7]. Il répond à l'*allium schœnoprasum*, connu sous les divers noms de cive, ciboulette, civette, appétit.

Le nom de *radices*, qui se trouve déjà au § 44, sert à désigner à la fois le radis, la rave et le raifort, *raphanus sativus* L.

[1] Toutefois, la menthe à feuille ronde présente une variété à fleurs rougeâtres.

[2] Fol. 174'.

[3] Fol. 176' et 191.

[4] Fol. 173.

[5] Fol. 181'.

[6] Fol. 181'.

[7] § 23, dans *Irm.* II, 304; Pertz, *LL.* I, 180.

Digitized by Google

On lit dans le manuscrit du IX^e^ siècle : *Rafanum, id est radix;* et *Rafana, id est ortulana radice*[1].

Tresenreuter et Kinderling réunissent *ascalonicas* et *cepas,* pour en faire un seul nom, celui d'échalottes. Anton et Sprengel les séparent, à l'exemple de tous les éditeurs; et je crois, en effet, qu'il s'agit ici de deux plantes différentes, savoir: de l'échalotte, *allium Ascalonicum* L., et de la ciboule, *allium fistulosum* L. Le nom de celle-ci a probablement été formé de *cepula* ou *cepola,* diminutif de *cepa.*

Cardones, déjà mentionné au § 43, où il signifie nécessairement le chardon à bonnetier, ne peut s'entendre de l'artichaut ni du cardon, qui ne paraissent pas d'ailleurs avoir été connus en France au IX^e^ siècle. Il s'agit donc ici du *dipsacus fullonum* de Linné.

L'épithète de *mauriscum,* donnée au *pisum,* n'a pas été expliquée. Ce pois répond certainement à notre pois commun ou à une de ses espèces. Sprengel se borne à le désigner sous le nom de *pisum sativum* L.

La plante appelée *lactoridas* ou *lactorida* est, sans aucun doute, la même que Vincent de Beauvais désigne sous le nom de *lacterides.* L'article qui la concerne, dans son ouvrage, est ainsi conçu : « Ex Herbario. Lacterides nascitur in locis cultis « et sabulosis[2]. Valet contra ventris duritiem granum ejus pur- « gatum et potui in aqua datum calida. Dioscorides. Lacteri- « dem putant hastam in cubiti longitudine, sed inanem, in qua « capitellum rotundum est, et folia oblonga sicut amygdalæ, « sed oblongiora et leviora. Semen autem obrotundum sicut « capparæ, deforis nigrum, intus album et dulce. Omnis fru- « tex ejus lachryma et succo plenus est, sicut tithimallus. Vir-

[1] Fol. 179'. — [2] Il y a dans l'imprimé *fabulosis,* mais on lit *sabulosis* dans les manuscrits.

Digitized by Google

« tus est illi cathartica, etc.[1]. » Or, cette description, empruntée en très-grande partie à Dioscoride, semble convenir parfaitement au *lathyris* de cet auteur[2], et s'appliquer également bien à l'*euphorbia lathyris* de Linné, c'est-à-dire à l'épurge. Le savant Sprengel a reconnu cette concordance, mais sans la justifier. C'est probablement encore la même plante qui porte, dans Pline, le nom de *lactoris*. Les synonymies qui la concernent dans notre manuscrit du IX^e^ siècle sont exprimées de la manière suivante : « Camella, id est lactaridas[3]; Davaria, id est « lactarida[4]; Lacteridas, id est coconidos sive semen purgatu- « riæ[5]; Ottetin, id est lactareda[6]; Tribucas, id est lactaredas[7]; « Cociminos, id est lactaridas[8]; Camella, id est lactaredas[9]. » Le *lactarida* est encore appelé *choctosnidos*, *citochacim* et *davaria*[10].

Le *Jovis barba* de notre capitulaire répond au *sempervivum tectorum* de Linné, qui est la joubarbe des toits. On lit dans le manuscrit du IX^e^ siècle : *Jovis barba, id est sempervivo*[11]. La même plante y reçoit encore d'autres noms[12], qui se rapportent peut-être à des genres différents, et qu'il est d'ailleurs inutile de transcrire.

Les arbres nommés à la fin du paragraphe ne donnent lieu à aucune explication. Quant aux espèces de pommes et de poires, il semble impossible aujourd'hui de les déterminer.

Je vais maintenant, pour achever mes explications, traiter

[1] *Specul. nat.* IX, 92, col. 619, Duaci, 1624.

[2] Dioscor. IV, 164, édition de Sprengel, publiée, en 1829 et 1830, par C. Gottlob Kühn.

[3] Suppl. lat. 1319, fol. 175.

[4] Fol. 175'.

[5] Fol. 177.

[6] Fol. 178'.

[7] Fol. 180'.

[8] Fol. 186.

[9] *Ibid.*

[10] Fol. 186' et 189'.

[11] Fol. 192'.

[12] Fol. 182, 183', 184.

Digitized by Google

la question que j'ai réservée, savoir, celle qui concerne les *judices* ou les intendants. Je ferai observer qu'il s'agit seulement ici des *judices villarum,* et non des *judices* en général, dont les titres, les rangs et les fonctions sont très-variés et n'entrent pas dans mon sujet. Or, il résulte des divers paragraphes de notre capitulaire :

1° Que leurs districts embrassaient plusieurs *villa* ou terres (§ 17); qu'ils avaient l'administration, la police et la justice des terres royales, et l'autorité sur tous les hommes du roi, libres, colons ou serfs, qui habitaient dans leurs districts (§§ 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 16, 25, 27, 29, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 67); qu'ils commandaient aux maires, doyens, forestiers, cellériers et autres officiers subalternes (§§ 10, 17, 26, 47, 50, 60), et qu'ils les nommaient (§ 60); mais qu'ils n'avaient aucune juridiction sur les hommes libres étrangers à la maison royale (§§ 4, 53, 56);

2° Qu'ils étaient chargés de présider au labourage, à la moisson, à la fauchaison, aux vendanges, à l'achat des semences, à la conservation des fruits et des récoltes, et généralement à tous les travaux de la campagne (§§ 5, 8, 25, 32, 33, 36, 37, 46, 48);

3° Qu'ils devaient acheter, assurer et apprêter les provisions de toute espèce (§§ 8, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 34, 35, 38, 44, 55, 59, 61, 62, 63, 65, 66); en tenir des états (§§ 55, 62) et vendre le superflu (§§ 33, 39, 65);

4° Qu'ils percevaient les droits, les cens et autres redevances dus au roi, et qu'ils lui en rendaient compte (§§ 4, 8, 10, 20, 28, 36, 39, 62);

5° Qu'ils devaient entretenir les bâtiments, les clôtures et les parcs, les cuisines, brasseries, boulangeries, pressoirs, et tout le mobilier (§§ 27, 40, 41, 42, 46, 48, 49, 63); les vi-

Digitized by Google

viers, vacheries, porcheries et bergeries, les troupeaux de chèvres, les boucs et les chiens (§§ 21, 23, 58, 65);

6° Qu'ils avaient la direction et la surveillance des ateliers d'hommes et de femmes (§§ 31, 43, 45, 49);

7° Qu'ils préparaient les chariots et les approvisionnements de guerre (§§ 30, 64, 68);

8° Que l'administration des haras rentrait dans leurs attributions (§§ 13, 14, 15, 50);

9° Qu'ils avaient le soin de nourrir les poules, les oies, les paons, les faisans, les canards, les pigeons, les perdrix, les tourterelles, les faucons et les éperviers des maisons royales (§§ 18, 19, 36, 40);

10° Que la destruction des loups était mise à leur charge (§ 69);

11° Qu'ils avaient l'inspection sur les jardins, et devaient y faire cultiver toutes les plantes usuelles et les principales espèces d'arbres fruitiers (§ 70);

12° Qu'ils rendaient compte tous les ans au roi de l'administration de ses terres, et lui adressaient des états particuliers des manses vacants et des serfs achetés (§§ 28, 55, 62, 67);

13° Enfin, qu'ils recevaient directement les ordres du roi, de la reine, du sénéchal et du bouteillier, et correspondaient avec eux (§§ 13, 16, 44, 47, 55, 57, 58, 62, 67).

Les *judices villarum regiarum* résidaient sur les terres de leurs districts, comme on doit le conclure de leurs attributions [1]; et,

[1] Dans un diplôme de Childebert Ier, de l'an 528, en faveur du monastère de Saint-Calais, un *judex* a sa résidence fixée dans son district. « Dedimus ergo... de fisco « nostro Maddoallo, super fluvium Ani- « sola » [l'Anille, qui se jette dans la Braye, au sud de Saint-Calais, Sarthe].... Et ensuite : « Terminus ergo de nostra donatione, « qui est inter dominationem fisci Maddoal- « lensis et nostra traditione, incipit a villa..., « et pergit...; deinde descendit ad eum lo- « cum ubi Maurus, ipsius Maddoallo judex, « manere videtur. » (Bréq. p. 26; Pard. I, 75.)

Digitized by Google

attendu qu'ils relevaient immédiatement, ainsi qu'on vient de le voir, du roi, de la reine et de deux grands officiers du palais, ils devaient être à peu près indépendants de l'autorité des comtes, pour pouvoir exercer une juridiction exceptionnelle et privilégiée. Néanmoins, le comte d'un *pagus* avait le droit et l'obligation de poursuivre les criminels sur les terres d'immunité, et d'exiger du juge royal leur comparution à la cour du comté et leur extradition [1].

La lettre écrite, en 858, par Hincmar, au nom des évêques des provinces de Reims et de Rouen, et adressée à Louis, roi de Germanie, rappelle une grande partie des attributions des *judices villarum*. Quoique le passage soit assez long, j'hésite d'autant moins à le rapporter d'après Baluze, que D. Bouquet n'en a inséré que le commencement dans sa collection [2]. La clarté du texte et les explications que j'ai données me dispensent d'y joindre une traduction et des commentaires. « Judices denique « villarum regiarum, écrit Hincmar, constituite, qui non sint « cupidi, qui non diligant avaritiam, et usuras nec ipsi faciant, « nec pecunias regias vel suas ad usuras donent, neque a suis « subditis usuras fieri sinant : quæ omnia vos super omnes mi- « nistros vestros odire debetis et fugere. Et servos regios judices « non opprimant, nec ultra quod soliti fuerunt reddere tem- « pore patris vestris ab eis exigant; neque per angarias in tem- « pore incongruo illos affligant; neque per dolos aut per mala « ingenia sive inconvenientes precationes colonos condemnent; « quia si per tales vel alias hujusmodi factiones pondus argenti « vel auri habueritis in arca, majus et gravius pondus erit pec- « cati quod habebitis in conscientia vestra et anima. Ædificent « villas vestras moderatis castitiis, ut et honestas necessaria sit,

[1] Car. C. *Capitul. Caris. a.* 873, c. III; dans Bal. II, 229; Pertz, *LL.* I, 50. — [2] VII, 521.

Digitized by Google

« et familia non gravetur. Laborent et excolant terras et vineas « in tempore cum debita sollicitudine, salvent et dispensent la- « borata cum fideli discretione, faciant nutrimenta congrua et « necessaria; custodiant sylvas, unde habeant pastiones; defen- « dant et excolant prata, unde habeant pabula; quatinus non « sit vobis necesse per quascunque occasiones, quorumcunque « hortatibus, circuire loca episcoporum, abbatum, abbatissa- « rum vel comitum, et majores quam ratio postulat paratas « exquirere, et pauperes ecclesiasticos et fidelium vestrorum « mansuarios in carricaturis et paraveredis contra debitum exi- « gendis gravare, et peccatum de facultatibus indebite con- « sumptis in animam vestram congerere.... Judices vero villa- « rum colonos distringant, ut non ecclesiasticos homines vel « francos pauperiores, aut alienos servos, propter privilegium « regium opprimant, aut sylvas vel quæcunque aliorum sunt « in sua vicinitate devastent[1]. »

En signalant les abus dont les *judices villarum* se rendaient coupables, ce document confirme en même temps l'idée que l'on doit se former de ces officiers d'après le capitulaire *de Villis*.

Le *villicus*, dont il est question dans un capitulaire de Charlemagne, paraît répondre au *judex villæ*, plutôt qu'au *major*. Ses devoirs sont, en effet, définis, par ce capitulaire, de la manière suivante : « Ut villicus bonus, sapiens et prudens in opus « nostrum eligatur, qui sciat rationem misso nostro reddere et « servitium perficere, prout loca locata sunt; ædificia emen- « dant; nutriant porcos, jumenta, animalia, ortos, apes, aucas, « pullos, vivaria cum pisces, vennas, molina, stirpes; terram « aratoriam studeant femare. In forestis mansum regale, et ibi « vivaria cum pisces, et homines ibi maneant. Et plantent vi-

[1] *Epist. episcopor. ad Ludov. reg.* c. XIV; dans Bal. II, 115.

Digitized by Google

« neas, faciant pomaria, et ubicumque inveniunt utiles homi-
« nes, detur illis silva ad stirpandum, ut nostrum servitium
« inmelioretur. Et ut feminæ nostræ, quæ ad opus nostrum
« sunt servientes, habeant ex partibus nostris lanam et linum,
« et faciant sarciles et camisiles, et perveniant ad cameram nos-
« tram per rationem per villicis nostris aut a missis ejus a se
« transmissis [1]. »

Les attributions du *villicus* carlovingien ressemblent, comme on voit, à celles de notre *judex*. C'est donc à tort que j'ai assimilé ailleurs ce *villicus* au maire; la ressemblance n'existe qu'entre le *major* du moyen âge et le *villicus* romain, qui tous deux étaient privés de la liberté. Le *villicus* et le *major* sont distingués l'un de l'autre, au XIII^e^ siècle, dans le cartulaire de Lausanne [2]. Le *villicus* se présente aussi, chez les Visigoths, avec tous les caractères d'un véritable magistrat [3].

Pour nous résumer, les *judices villarum* ne sont autres que les intendants des terres royales : c'étaient des hommes libres et souvent puissants, qui réunissaient à leur autorité domestique un pouvoir public sur tous les hommes du roi établis dans leur ressort.

Je terminerai ce travail en donnant une traduction, aussi claire et aussi précise que j'ai pu le faire, du texte que je me suis efforcé d'expliquer.

CAPITULAIRE DES TERRES ET COURS IMPÉRIALES.

« 1. Nous voulons que nos terres, dont nous avons affecté les

[1] *Capitul. a.* 813, c. XIX; dans Pertz, *LL.* I, 189; Bal. I, 510.

[2] P. 295-299.

[3] *L. Wisig.* VIII, 1, 5 et 9; IX, 1, 8 et 9; X, 1, 16; XI, 1, 2; XII, 1, 2, etc. Voy. aussi *Concil. Cabilon.* II, *a.* 813, c. XII, dans Mansi, XIV, 96; *Charta Papponis, episc. Met. a.* 1095, dans *Hist. de Metz*, t. III, pr. p. 100 et 101; *Cartul. de Romainmotier*, p. 801-803.

Digitized by Google

revenus à notre profit, servent intégralement à notre usage, et non à celui d'autrui.

« 2. Qu'on ait bien soin de tous ceux qui nous appartiennent, et qu'ils ne soient réduits à la pauvreté par personne.

« 3. Que nos intendants se gardent de les mettre à leur service, et de les forcer de faire pour eux des labours par corvées, des coupes de bois, ou toute autre espèce de travail; et qu'ils n'acceptent d'eux aucun présent, ni cheval, ni bœuf, ni vache, ni porc, grand ou petit, ni brebis, ni agneau, ni quoi que ce soit, excepté quelques bouteilles de vin ou d'autre boisson, du jardinage, des fruits, des poulets et des œufs.

« 4. Si nos hommes nous ont fait tort par des vols ou par d'autres fautes, qu'ils réparent entièrement le dommage, et que, pour le reste de la satisfaction légale, ils subissent la peine du fouet, à l'exception des cas d'homicide ou d'incendie, qui peuvent être punis d'amendes. Mais, pour le préjudice causé par eux à d'autres personnes, nos intendants auront soin de rendre aux parties lésées la justice qui leur est due d'après la loi; car, pour les torts commis envers nous, les coupables encourront seulement, au lieu d'amende, la peine du fouet, comme nous l'avons dit. Quant aux hommes libres qui habitent dans nos fiscs ou dans nos terres, qu'ils réparent, selon leurs lois, le mal qu'ils auront fait, et que les amendes encourues par eux soient payées à notre profit, soit en bétail, soit en autres valeurs.

« 5. Lorsque nos intendants doivent procéder aux travaux de nos champs, aux semailles, aux labours, à la moisson, à la fauchaison, à la vendange, que chacun d'eux, au temps du travail et dans chaque lieu, prévoie et règle de quelle manière on doit opérer pour que tout soit mené à bien. S'ils ne sont pas dans le pays et qu'ils ne puissent se rendre eux-mêmes sur

Digitized by Google

les lieux, qu'ils envoient quelqu'un de nos hommes en état de les bien remplacer, ou une autre personne bien accréditée, pour pourvoir à nos affaires et les conduire à bonne fin. Mais que nos intendants apportent la plus grande attention à n'employer à leur place, pour notre cause, que des hommes fidèles.

« 6. Nous voulons que nos intendants donnent intégralement la dîme de tous les produits aux églises qui sont dans nos fiscs, et que notre dîme ne soit pas donnée aux églises d'autrui, excepté à celles qui, d'après une institution ancienne, sont en usage de la recevoir. Nous voulons aussi que ces églises ne soient pas possédées par d'autres ecclésiastiques que par les nôtres, c'est-à-dire par ceux qui sont de notre maison ou de notre chapelle.

« 7. Que chaque intendant fasse exactement et complétement son service, tel qu'il lui a été prescrit. Et s'il y a nécessité pour lui de l'augmenter, qu'il fasse calculer s'il doit pourvoir à ce surcroît de service par un supplément d'hommes ou par un supplément de journées.

« 8. Que nos intendants prennent la charge de nos vignes, qui sont de leur ressort, qu'ils les fassent bien cultiver; qu'ils mettent le vin dans de bons vaisseaux, et veillent avec soin à ce qu'il n'y en ait pas de perdu. Quant à l'autre vin dont ils ont à se pourvoir au dehors, qu'ils en fassent acheter ce qu'il faut pour l'approvisionnement des maisons royales. Et lorsqu'il en aura été acheté plus qu'il n'est nécessaire pour cet approvisionnement, qu'ils nous en donnent avis, afin que nous leur mandions ce qu'ils en doivent faire. Nous voulons, en effet, qu'ils fassent servir à notre usage le produit des ceps de nos vignes. Le vin qui provient du cens de nos vignes, et qui nous est dû par ceux qui les possèdent, sera mis dans nos celliers.

« 9. Nous voulons que chaque intendant ait, pour mesures,

Digitized by Google

dans son district, des muids, des setiers (la situle étant de 8 setiers) et des *corbus*, de la même contenance que ceux que nous avons dans notre palais.

« 10. Que nos maires, forestiers, préposés aux haras, cellériers, doyens, péagers et tous nos autres officiers, fassent les labours réguliers et fixes, et payent la redevance des porcs pour leurs manses; et que, pour la main-d'œuvre qui leur est remise, ils aient à bien remplir leurs offices. Que tout maire qui aura un bénéfice en sa possession fasse mettre quelqu'un à sa place, de manière que son remplaçant s'acquitte pour lui de la main-d'œuvre et des autres services.

« 11. Que nul intendant ne prenne à son profit, ni même pour ses chiens, de gîte chez nos hommes ni chez les étrangers.

« 12. Qu'aucun intendant ne fasse garder à personne notre otage, placé dans notre terre.

« 13. Qu'ils aient bien soin des étalons, c'est-à-dire des *waraniones*, et qu'ils se gardent de les laisser longtemps dans le même pâturage, de peur qu'ils ne le détruisent. S'il y en a un qui ne soit plus propre au service ou qui soit trop ancien, ou qui vienne à mourir, qu'ils nous en donnent avis en temps utile, avant la saison de mettre les étalons avec les juments.

« 14. Qu'ils veillent au bon entretien de nos juments, et qu'ils séparent les poulains en temps convenable. Et lorsque les pouliches se seront multipliées, qu'ils les séparent également pour en former un nouveau troupeau.

« 15. Qu'ils aient soin que nos poulains soient rendus à notre palais à la saint Martin d'hiver (11 novembre).

« 16. Nous voulons que nos intendants exécutent ponctuellement ce qui leur sera commandé, soit par nous et par la reine, soit, en notre nom ou au nom de la reine, par nos officiers,

Digitized by Google

le sénéchal et le bouteiller. Celui qui se rendra coupable de négligence dans l'exécution de nos ordres devra s'abstenir de boire du moment où il aura été averti, jusqu'à ce qu'il vienne en notre présence ou en présence de la reine, et qu'il sollicite de nous sa grâce. Si l'intendant est à l'armée, s'il est de garde, en mission ou ailleurs, et qu'il ait commandé à ses aides quelque chose qu'ils n'aient pas fait, alors qu'ils viennent à pied au palais, et qu'ils s'abstiennent de boire et de manger, jusqu'à ce qu'ils aient exposé leurs motifs d'excuse, et qu'ensuite ils reçoivent leur sentence, et soient punis sur leur dos ou de toute autre peine qu'il plaira à nous ou à la reine de leur infliger.

« 17. Que chaque intendant ait autant d'hommes employés aux abeilles pour notre service qu'il a de terres dans son ressort.

« 18. Qu'ils aient dans nos moulins des poules et des oies en proportion de l'importance des moulins et en aussi grand nombre qu'ils pourront.

« 19. Qu'ils n'aient pas moins de 100 poules et de 30 oies dans les fenils de nos terres principales, et pas moins de 50 poules et de 12 oies dans nos ménils.

« 20. Que chaque intendant fasse venir abondamment tous les ans, à la cour de son district, le produit des poules et des oies, et qu'en outre il visite ce produit trois ou quatre fois et plus.

« 21. Que chaque intendant ait des viviers dans nos cours, où il y en a eu précédemment; qu'il les augmente, s'il est possible, et qu'il en soit établi de nouveaux où il n'y en a pas encore eu, et où il peut y en avoir aujourd'hui.

« 22. Que ceux qui possèdent des vignes n'aient pas moins de trois ou quatre couronnes de raisins chez eux.

Digitized by Google

« 23. Dans chacune de nos terres, que nos intendants aient des vacheries, des porcheries, des bergeries et des étables de chèvres et de boucs, autant qu'ils pourront en avoir, et qu'ils n'en soient jamais dépourvus. Qu'ils aient de plus, pour faire leur service, des vaches fournies par nos serfs; de manière que les vacheries et les charrues ne soient en rien amoindries par les travaux exécutés pour notre domaine. Qu'ils aient aussi, quand ils seront de service pour la fourniture des viandes, des bœufs boiteux, mais sains, et des vaches et des chevaux non galeux, ou d'autres bestiaux non malades; et qu'ils ne dégarnissent pas pour cela, comme nous l'avons dit, les vacheries ou les charrues.

« 24. Que chaque intendant ait l'œil sur tout ce qu'il doit donner pour notre table, de manière que tout ce qu'il donne soit bon et excellent, et que tout soit apprêté avec beaucoup de soin et de propreté. Et qu'il ait à sa disposition du blé pour deux repas par jour, lorsqu'il sera chargé du service de notre table. Et que nos autres provisions soient également toutes de bonne qualité, tant la farine que la viande.

« 25. Qu'ils fassent annoncer, le 1er septembre, s'il y aura paisson ou non.

« 26. Que les maires n'aient pas plus de terres, dans leurs districts, qu'ils n'en peuvent parcourir et administrer en un jour.

« 27. Que nos habitations aient en tout temps du feu et des gardiens, de manière qu'elles n'éprouvent aucun dommage. Et lorsque nos commissaires ou les envoyés étrangers viennent à notre cour ou en repartent, qu'ils ne prennent aucun gîte dans nos manoirs, sans un ordre particulier de nous ou de la reine; mais qu'ils continuent d'être logés et défrayés, soit par le comte, soit par les hommes auxquels cette charge est depuis longtemps

Digitized by Google

imposée par la coutume. Quant aux chevaux de conduite, qu'ils leur soient fournis avec soin, selon l'usage, avec toutes les autres choses qui leur sont nécessaires, afin qu'ils puissent se rendre au palais et s'en retourner commodément et honorablement.

« 28. Nous voulons que tous les ans, dans le carême, au dimanche des Rameaux, appelé *Osanna,* ils aient soin de faire, suivant notre ordonnance, le versement de l'argent de nos revenus, après que nous aurons reconnu et arrêté les comptes de l'année.

« 29. Que chaque intendant veille à ce que ceux de nos hommes qui ont des procès ne soient pas dans la nécessité de venir les poursuivre devant nous, et qu'il ne laisse pas perdre par sa négligence les jours de service qu'ils nous doivent. Et si un de nos serfs a des droits à réclamer dans une terre étrangère, que son chef fasse tout ce qu'il pourra pour qu'il obtienne justice. Dans le cas où le serf ne parviendrait pas à l'obtenir, que son chef ne souffre pas qu'il se fatigue dans ses poursuites, mais qu'il ait soin de nous en informer par lui-même ou par un messager.

« 30. Nous voulons que nos intendants mettent à part, de chaque espèce de produit, ce qui est nécessaire pour notre usage, pendant leur service; qu'ils fassent mettre aussi à part ce qui doit être chargé sur les voitures pour l'armée, en le prenant tant dans les maisons que chez les pasteurs, et qu'ils sachent la quantité de toutes ces réserves.

« 31. Qu'ils mettent de même en réserve, tous les ans, la part destinée aux prébendiers et aux personnes des gynécées; qu'ils la leur distribuent intégralement en temps convenable, et qu'ils sachent nous rendre compte de ce qu'ils en font et d'où ils la prennent.

Digitized by Google

« 32. Que chaque intendant avise aux moyens d'avoir toujours de la semence de première qualité, soit par achat, soit autrement.

« 33. Après les approvisionnements ordonnés ci-dessus, après les semailles et après les autres sortes d'emploi qu'on aura pu faire des différentes espèces de produits, tout ce qui en restera devra être conservé jusqu'à nouvel ordre de notre part, pour être ensuite vendu ou mis en réserve, selon que nous en aurons disposé.

« 34. Il faut absolument veiller avec la plus grande attention à ce que le lard, les viandes fumées, les salaisons, le petit salé, le vin, le vinaigre, le vin de mûres, le vin cuit, le garus, la moutarde, les fromages, le beurre, le malt, la bière, l'hydromel, le miel, la cire, la farine, en un mot tout ce qui s'apprête ou se fait avec les mains, soit apprêté et fait avec la plus grande propreté.

« 35. Nous voulons que l'on fasse de la graisse avec les brebis grasses, comme avec les porcs. Nous voulons, en outre, que nos intendants n'aient pas moins de deux bœufs gras, dans chacune de nos terres, soit pour en faire de la graisse sur les lieux, soit pour nous être envoyés.

« 36. Que nos bois et nos forêts soient bien gardés. S'il y a des places à défricher, qu'ils les fassent défricher, et qu'ils ne laissent pas gagner les bois sur les champs. Que, là où il doit y avoir des bois, ils ne souffrent pas qu'on les coupe trop ni qu'on les gâte. Qu'ils veillent attentivement à la garde de notre gibier dans nos forêts. Qu'ils veillent de même aux autours et aux éperviers réservés pour notre service. Qu'ils perçoivent diligemment les cens de nos bois. Et si nos intendants, ou nos maires, ou leurs hommes, y mettent engraisser leurs porcs, qu'ils soient les premiers à en payer la dîme, pour donner le

Digitized by Google

bon exemple, afin qu'ensuite les autres hommes la payent exactement.

« 37. Qu'ils tiennent nos champs et nos cultures en bon état, et qu'ils fassent garder nos prés en temps opportun.

« 38. Qu'ils aient en tout temps un nombre suffisant d'oies et de poules grasses, soit pour en faire usage quand ils sont de service, soit pour nous les envoyer.

« 39. Nous voulons qu'ils soient chargés de recevoir les poulets et les œufs que nos sergents et les possesseurs de manses rendent chaque année, et qu'ils les fassent vendre lorsqu'ils ne sont pas de service.

« 40. Que chaque intendant ait toujours dans nos terres, pour servir à leur ornement, des oiseaux singuliers, tels que paons, faisans, canards, pigeons, perdrix, tourterelles.

« 41. Que les bâtiments, dans nos cours, et les haies qui les environnent, soient bien entretenus, et que les étables, les cuisines, les boulangeries et les pressoirs soient tenus en bon état, afin que les employés à notre service puissent y remplir leurs fonctions convenablement et avec une grande propreté.

« 42. Que, dans chacune de nos terres, la chambre soit pourvue de courtes-pointes, de coussins, d'oreillers, de draps de lit, de tapis de table et de banquettes; de vaisseaux d'airain, de plomb, de fer et de bois; de chenets, de chaînes, de crémaillères, de doloires, de cognées, de tarières, de coutelas, et de toutes les autres espèces d'outils, de manière qu'on ne soit jamais dans la nécessité d'en aller chercher ou d'en emprunter au dehors. Que chaque intendant ait soin des instruments de guerre, pour qu'ils soient en bon état, et lorsqu'ils reviendront de l'armée, qu'ils soient replacés dans la chambre.

« 43. Que nos intendants fassent donner, en temps convenable, à nos gynécées, selon l'usage établi, les choses néces-

Digitized by Google

saires pour le travail, c'est-à-dire du lin, de la laine, de la guède, de la teinture en vermeil, de la garance, des peignes à laine, des chardons, du savon, de la graisse, des vaisseaux, et les autres objets dont on a besoin aux gynécées.

« 44. Qu'ils nous envoient chaque année, pour notre service, les deux tiers des aliments maigres, tant en légumes qu'en poisson, fromages, beurre, miel, moutarde, vinaigre, millet, panic, herbes sèches et vertes, radis et navets, et, de plus, les deux tiers de la cire, du savon et des autres denrées de cette espèce; et qu'ils nous fassent connaître ce qui sera de reste, au moyen d'un état qu'ils nous en adresseront, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus. Mais qu'ils ne négligent pas ce devoir, comme ils l'ont négligé jusqu'à ce jour; car nous voulons vérifier par les deux tiers envoyés la quantité du tiers restant.

« 45. Que chaque intendant ait dans son district de bons ouvriers, savoir : des ouvriers pour le fer, pour l'or et pour l'argent; des cordonniers, des tourneurs, des charpentiers, des fabricants d'écus, des pêcheurs, des oiseleurs; des fabricants de savon; des hommes qui sachent fabriquer la bière, le cidre, le poiré et toutes les autres espèces de boissons; des boulangers qui fassent de la pâtisserie pour notre table; des ouvriers qui sachent bien faire les rets tant pour la chasse que pour la pêche, et pour prendre les oiseaux, et les autres ouvriers qu'il serait trop long d'énumérer.

« 46. Qu'ils fassent bien garder nos parcs, qu'on appelle vulgairement des breuils; qu'ils aient toujours soin de les faire réparer à temps, et surtout qu'ils n'attendent pas qu'il devienne nécessaire de les reconstruire à neuf. Qu'ils se conduisent de même à l'égard de tous les édifices.

« 47. Que nos veneurs, nos fauconniers et les autres officiers

Digitized by Google

qui nous font un service assidu au palais, reçoivent assistance dans nos terres, pour l'exécution des ordres contenus dans nos lettres ou dans celles de la reine, lorsque nous les envoyons pour nos affaires, ou lorsque le sénéchal et le bouteiller commandent quelque chose de notre part à nos intendants.

« 48. Que les pressoirs de nos terres soient en bon état. Et que nos intendants veillent à ce que notre vendange ne soit pas foulée avec les pieds; mais que tout se fasse avec propreté et convenance.

« 49. Que nos gynécées soient bien ordonnés, c'est-à-dire pourvus d'habitations, de chambres à poêles et d'*escrènes;* qu'ils soient entourés de bonnes haies, et que les portes en soient solides, afin qu'on y puisse bien faire nos ouvrages.

« 50. Que chaque intendant voie combien on doit placer de poulains dans la même écurie, et combien d'hommes on peut mettre avec eux pour les soigner. Que ces hommes, s'ils sont libres et qu'ils possèdent des bénéfices dans le même district, vivent de leurs bénéfices. De même, s'ils sont fiscalins et qu'ils possèdent des manses, qu'ils vivent de leurs manses; mais, s'ils n'ont ni bénéfices ni manses, qu'ils soient nourris par le domaine.

« 51. Que chaque intendant prenne garde que les méchants ne puissent cacher sous terre ou ailleurs nos semences, et que pour cela les blés ne viennent mal. De même pour les autres maléfices, que chacun veille à ce qu'ils n'en puissent commettre.

« 52. Nous voulons qu'ils obligent les fiscalins, les serfs qui nous appartiennent, et les colons étrangers qui habitent nos terres, à faire pleinement et entièrement droit à chacun, comme il le mérite.

« 53. Que tous nos intendants veillent à ce que nos hommes

Digitized by Google

qui sont de leurs districts ne puissent se livrer au vol ni commettre de maléfices.

« 54. Que chaque intendant veille avec le même soin à ce que nos hommes fassent bien le travail qu'il a droit d'exiger d'eux, et n'aillent pas perdre leur temps à courir les marchés et les foires.

« 55. Nous voulons que nos intendants fassent écrire séparément, dans un inventaire, tout ce qu'ils ont donné, fourni ou réservé pour notre usage; et séparément, dans un autre inventaire, tout ce qu'ils auront dépensé eux-mêmes, et qu'ils nous fassent connaître, dans un troisième, tout ce qu'ils ont de reste.

« 56. Que chaque intendant, dans son district, tienne de fréquentes audiences; qu'il rende la justice, et veille à ce que tous les hommes qui nous appartiennent vivent honnêtement.

« 57. Si quelqu'un de nos serfs voulait nous dire contre son chef quelque chose d'important pour nos intérêts, qu'il ne soit pas empêché par lui de venir jusqu'à nous. Et si l'intendant apprend qu'ils ont l'intention d'aller au palais porter plainte contre leur chef, qu'il nous expose lui-même, dans un rapport contradictoire, les raisons qui les amènent auprès de nous, de manière qu'ils ne fatiguent pas nos oreilles de leurs réclamations. Par ce moyen nous voulons savoir s'ils viennent par nécessité ou sans motif.

« 58. Lorsque les intendants auront été chargés d'élever nos jeunes chiens, qu'ils les nourrissent à leurs frais, ou qu'ils les confient à leurs aides, c'est-à-dire aux maires, aux doyens ou aux célériers, qui devront alors les bien nourrir avec ce qui leur appartient, à moins qu'il n'y ait ordre de nous ou de la reine de les nourrir dans notre domaine, à nos frais. Dans ce cas, l'intendant désignera un homme pour prendre soin de leur nourriture, et il fera mettre à part ce que celui-ci devra

Digitized by Google

leur donner, afin qu'il ne soit pas obligé de recourir tous les jours aux fenils.

« 59. Que chaque intendant, quand il sera de service, fasse donner par jour trois livres de cire et huit setiers de savon, et, en sus, à la Saint-André (30 nov.), partout où nous serons avec nos gens, six livres de cire, et autant à la mi-carême.

« 60. Que les maires ne soient jamais pris parmi les hommes les plus considérables, mais toujours parmi les honnêtes gens d'un état moyen.

« 61. Que tout intendant, lorsqu'il est de service, fasse conduire son malt au palais, et qu'il y amène en même temps des maîtres brasseurs, qui fabriquent de bonne bière.

« 62. Que nos intendants nous adressent tous les ans, à Noël, sûr des états séparés, des comptes clairs et méthodiques de tous nos revenus, afin que nous puissions connaître ce que nous avons et combien nous avons de chaque chose, à savoir : le compte de nos terres labourées avec les bœufs que nos bouviers conduisent, et de nos terres labourées par les possesseurs des manses qui nous doivent le labour; le compte des porcs, des cens, des obligations et des amendes; celui du gibier pris dans nos bois sans notre permission, et celui des diverses compositions; celui des moulins, des forêts, des champs, des ponts, des navires; celui des hommes libres et celui des centaines engagées envers notre fisc; celui des marchés, celui des vignes, et de ceux qui nous doivent du vin; le compte du foin, du bois à brûler, des torches, des planches et des autres sortes de bois d'œuvre; celui des terres incultes; celui des légumes, du millet et du panic, de la laine, du lin, du chanvre; celui des fruits des arbres, des noyers, des noisetiers, des arbres greffés de toutes les espèces, et des jardins; celui des navets; celui des viviers; celui des cuirs, des peaux et des cornes d'animaux;

Digitized by Google

celui du miel, de la cire, de la graisse, du suif et du savon; du vin de mûres, du vin cuit, de l'hydromel, du vinaigre, de la bière, du vin nouveau et du vin vieux; du blé nouveau et du blé ancien; celui des poules et des œufs; celui des oies; les comptes des pêcheurs, des ouvriers en métaux, des fabricants d'écus, et des cordonniers; celui des hûches et des boîtes; celui des tourneurs et des selliers; celui des forges, celui des mines de fer, de plomb et des autres mines; celui des tributaires, et celui des poulains et des pouliches.

« 63. Que rien de ce qui précède ne paraisse trop dur à nos intendants; car ce que nous requérons d'eux, nous voulons qu'eux-mêmes s'appliquent à le requérir également, sans dureté, des officiers placés sous leurs ordres. En effet, tout ce qu'un homme doit avoir dans sa maison et dans ses terres, nos intendants doivent l'avoir de même dans nos domaines.

« 64. Que nos chariots qui vont à la guerre, et qu'on nomme basternes, soient bien construits. Que les opercules soient bien couverts de cuirs, et qu'ils soient tellement cousus, que, s'il est nécessaire de passer l'eau, les chariots puissent traverser les rivières avec les provisions qu'ils renferment sans que l'eau y pénètre, et de manière que ce qui nous appartient passe, comme nous l'avons dit, sans éprouver de dommage. Nous voulons que l'on mette dans chaque chariot de la farine pour notre consommation, c'est-à-dire douze muids. Dans les chariots pour le transport du vin, on en mettra douze muids de notre mesure. On mettra aussi dans chaque chariot un écu et une lance, un carquois et un arc.

« 65. Que les poissons de nos viviers soient vendus, et que d'autres soient mis à la place, de manière qu'il y ait toujours du poisson. Toutefois, lorsque nous n'allons pas dans nos terres, que le poisson en soit vendu [sans être remplacé]; et que

Digitized by Google

nos intendants nous fassent profiter du produit de toutes les ventes.

« 66. Qu'ils nous rendent compte des chèvres et des boucs, de leurs cornes et de leurs peaux; et qu'ils nous amènent tous les ans les quartiers salés récemment des chèvres et des boucs qu'ils auront engraissés.

« 67. S'ils manquent de tenanciers pour les manses disponibles et de places pour les serfs nouvellement achetés, qu'ils nous en donnent avis.

« 68. Nous voulons que tous nos intendants aient toujours de bonnes barriques cerclées de fer, toutes prêtes à être envoyées à l'armée et au palais. Quant aux outres de cuir, qu'ils n'en fassent pas fabriquer.

« 69. Qu'ils nous donnent avis sur-le-champ du nombre des loups que chacun aura pris, et qu'ils nous en fassent présenter les peaux. Qu'ils procèdent, dans le mois de mai, à la recherche des louveteaux, et qu'ils les attrapent soit avec des poudres empoisonnées et des hameçons, soit à l'aide de fosses et de chiens.

« 70. Nous voulons qu'ils aient, dans les jardins, des plantes de toutes espèces, savoir: le lis, les roses, le fénugrec (*trigonella fœnum græcum* L.), la menthe-coq (*tanacetum balsamita* L.), la sauge (*salvia officinalis* L.), la rue (*ruta graveolens* L.), l'aurone (*artemisia abrotanum* L.), les concombres (*cucumis sativus* L.), les citrouilles (*cucurbita pepo* L.), les calebasses et artichauts d'Espagne (*cucurbita lagenaria* et *c. melopepo* L.), le haricot (*phaseolus vulgaris* L.), le cumin officinal (*cuminum cyminum* L.), le romarin (*rosmarinus officinalis* L.). le carvi (*carvi officinarum* L.), le pois-chiche (*cicer arietinum* L.), la scille (*scilla* L.), le glaïeul (*gladiolus communis* L.), la serpentaire (*arum dracunculus* L.), l'anis (*pimpinella anisum* L.), les coloquintes (*cucumis colocynthis* L.), l'héliotrope (*heliotropium Europæum* L.), le méum d'atha-

Digitized by Google

manthe (*athamanta meum* L.), le séseli de Marseille (*seseli tortuosum* L.), les laitues (*lactuca sativa* L.), la patte d'araignée (*nigella damascena* L.), la roquette (*brassica eruca* L.), le cresson alénois (*lepidium sativum* L.), la bardane (*arctium lappa* L.), le pouliot (*mentha pulegium* L.), le maceron commun (*Smyrnium olusatrum* L.), le persil (*apium petroselinum* L.), le céleri (*apium graveolens* L.), la livêche (*ligusticum levisticum* L.), la sabine (*juniperus sabina* L.), l'aneth (*anethum graveolens* L.), le fenouil doux (*anethum fœniculum* L.), les chicorées (*cichorium intybus* et *c. endivia* L.), le dictame de Crète (*origanum dictamnus* L.), la moutarde (*sinapis nigra* L.), la sarriette (*satureia hortensis* L.), la menthe aquatique (*mentha aquatica* L.), la menthe des jardins (*mentha gentilis* L.), la menthe à feuilles rondes (*mentha rotundifolia* L.), la tanaisie (*tanacetum vulgare* L.), l'herbe-aux-chats (*nepeta cataria* L.), la petite centaurée (*gentiana centaurium* L.), le pavot des jardins (*papaver somniferum* L.), les bettes (*beta vulgaris* et *b. v. rubra* L.), le cabaret (*asarum Europæum* L.), les guimauves (*althæa officinalis* L.), les mauves en arbre (*hibiscus Syriacus* L.), les mauves (*malva sylvestris* et *m. rotundifolia* L.), les carottes (*daucus carota* L.), les panais (*pasnitaca sativa* L.), l'arroche des jardins (*atriplex hortensis* L.), les amarantes blettes (*amaranthus blitum* L.), les choux-raves (*brassica rapa* L.), les choux (*brassica oleracea* L.), les oignons (*allium cepa* L.), les appétits (*allium schœnoprasum* L.), les poireaux (*allium porrum* L.), les raves et radis (*raphanus sativus* L.), les échalotes (*allium Ascalonicum* L.), les ciboules (*allium fistulosum* L.), les aulx (*allium sativum* L.), la garance (*rubia tinctorum* L.), les chardons à bonnetier (*dipsacus fullonum* L.), les fèves des marais (*vicia faba* L.), les pois (*pisum sativum* L.), la coriandre (*coriandrum sativum* L.), le cerfeuil (*scandix cerefolium* L.), les épurges *euphorbia lathyris* L.), l'orvalle (*salvia sclarea* L.).

Digitized by Google

« Que le jardinier ait sur sa maison de la joubarbe (*sempervivum tectorum* L.).

« Quant aux arbres, nous voulons que nos intendants aient des pommiers de diverses espèces, des poiriers de diverses espèces, des pruniers de diverses espèces, des sorbiers, des néfliers, des châtaigniers, des pêchers de diverses espèces, des coignassiers, des aveliniers, des amandiers, des mûriers, des lauriers, des pins, des figuiers, des noyers, des cerisiers de diverses espèces.

« Noms des pommes : *gozmaringa, geroldinga, crevedella, spirauca,* les unes douces, les autres aigres, toutes de garde; et celles qu'on mange aussitôt cueillies, et qui sont hâtives.

« Poires de garde de trois ou quatre espèces, douces, à cuire [?], ou tardives. »

Digitized by Google

MÉMOIRE

SUR

LE CHŒUR DES GRENOUILLES D'ARISTOPHANE,

ET SUR

UN CŒUR DU CYCLOPE D'EURIPIDE,

PAR J. P. ROSSIGNOL.

I.

SUR LE CHŒUR DES GRENOUILLES.

1re lecture, le 17 juin 1853; 2e lecture, le 23 décembre.

Quelle est la forme métrique du chœur des Grenouilles? — A quel genre de poésie appartient-il? — Était-ce, comme on l'a prétendu, une chanson populaire? — Peut-on déterminer sur quel air on le chanta? — Recherches à ce propos sur le *celeusma;* sens divers de ce mot. — Nous pouvons dire aujourd'hui quelle était la mesure métrique du *celeusma.* — Du vers céleusmatique; son origine rattachée à celle du procéleusmatique. — Peut-on expliquer pourquoi Aristophane fit jouer un de ses chœurs à des grenouilles? — Enfin les grenouilles chantaient-elles derrière le théâtre, ou paraissaient-elles sur la scène?

Le chœur des Grenouilles, dans la pièce qu'Aristophane a intitulée de ce nom, est peut-être la production la plus hardie et la plus libre d'un génie qui osa tout; mais c'est peut-être aussi le morceau du poëte qui offre le plus de difficultés réunies. Le fond et la forme provoquent à la fois un grand nombre de questions d'un vif intérêt pour les études de l'antiquité, mais d'une solution plus ou moins embarrassante. Ce sont ces

Digitized by Google

diverses questions que je me propose d'examiner rapidement dans ce Mémoire, et que je veux essayer de résoudre.

Le premier embarras qui se présente consiste à déterminer la forme métrique de ce chœur. Y devons-nous chercher une division antistrophique, ou n'y faut-il voir qu'une suite de vers indépendants? Ou bien encore serait-ce, comme on n'a pas craint de l'avancer, une poésie tout simplement rhythmique? Écartons cette dernière opinion, qui n'a rien de sérieux, et examinons les deux autres.

Si nous nous adressons au scholiaste, pour savoir comment se doit diviser ce morceau lyrique, il ne nous parle point d'antistrophe; mais il nous offre cependant une distribution qui n'est pas dépourvue d'art, et qui conduit naturellement à celle des métriciens.

Le chœur des Grenouilles comprend soixante vers, depuis le vers deux cent neuf jusqu'au vers deux cent soixante-huit de la pièce. Le scholiaste les a partagés en huit groupes ou couplets, qu'il appelle tour à tour *chant monostrophique*, μέλος μονοστροφικόν; *système*, σύστημα; *période*, περίοδος, ayant soin de déterminer la nature de chaque vers en particulier. Le premier couplet comprend douze vers (209-220); le second, sept (221-227); le troisième, huit (228-235); le quatrième, cinq (236-240); le cinquième, dix (241-250); le sixième, cinq (251-255); le septième, cinq (256-260); le huitième, huit (261-268).

Cette division est généralement celle des manuscrits ainsi que celle des anciennes éditions, et elle a été suivie aussi par plusieurs savants éditeurs des temps modernes, Brunck, Dindorf, Bern. Thiersch, etc. Mais les métriciens ne pouvaient en rester là. Toutes les fois, en effet, qu'un morceau lyrique chanté par le chœur est d'une certaine étendue, on doit supposer qu'il

Digitized by Google

est antistrophique; or, c'était ici le cas, et, par conséquent, un premier éveil. Toutes les fois que dans un pareil morceau on remarque entre les vers, à des distances plus ou moins considérables, des correspondances qui reviennent périodiquement, on peut dire qu'il est divisé en strophes et en antistrophes; or, ce signe est ici manifeste et, par conséquent, une preuve décisive. Il suffit d'un coup d'œil pour remarquer la symétrique concordance et l'exacte conformité de plusieurs parties entre elles. C'est pourquoi Hermann[1], Reisig[2], Seidler[3] n'ont pas hésité à rendre à ce chœur sa constitution antistrophique. Disons seulement que ce qui devait être à la représentation une source de beaux effets est aujourd'hui pour les métriciens une cause d'embarras, et explique la diversité des routes qu'ils ont prises pour arriver au même but. Le dialogue est brisé, le chant des Grenouilles, violemment interrompu, et les strophes, distraites des antistrophes par Bacchus, qui se fait le trouble-fête et le perturbateur continuel de ce morceau lyrique. Du reste, pour prouver encore une fois de plus que, malgré des difficultés réelles, le chœur qui nous occupe se prête à la division ordinaire, je vais le restituer moi-même en entier. Si je n'ai accepté la restitution d'aucun des métriciens que je viens de citer, c'est parce que j'ai vu qu'on en peut obtenir une plus simple et qui, ne coûtant rien au texte, doit être la plus vraie. En effet, dans la distribution de Hermann, la première strophe est trop éloignée de son antistrophe, et elles ont le tort de ne se pas répondre exactement. L'illustre métricien a supposé, dans l'intervalle dont il les a séparées, un désordre qui n'existe pas et qui l'a égaré lui-même. La distribution de Reisig est ingénieuse, mais trop partagée. Cependant le prin-

[1] *Elementa Doctr. metr.* p. 742 sqq. *Conjectanea in Aristoph.* I, p. 193 sqq.

[2] Ap. Bern. Thiersch. *Aristoph. Ran.* ad v. 220.

Digitized by Google

cipal grief que nous avons contre elle, c'est d'avoir trop souvent établi la symétrie aux dépens du texte, et en ajoutant des vers entiers. Quant à la division de Seidler, que nous ne connaissons que par une communication de Ranke à Bern. Thiersch, elle est aussi beaucoup trop morcelée, et ne comprend, d'ailleurs, ni le commencement ni la fin du chœur. Voici donc la restitution que je propose :

ΧΟΡΟΣ.

Proode.
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοὰξ, *Trochaïque dimètre catalectique.*
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Idem.*

Strophe A′.
Λιμναῖα κρηνῶν τέκνα, *Crétique dim. avec anacrouse.*
Ξύναυλον ὕμνων βοὰν *Idem.*

Mésode.
Φθεγξώμεθ' εὔηρυν ἐμὰν ἀοιδὰν *Choriambique.*
Κοὰξ, κοὰξ, *Iambique monomètre.*

Antistrophe A′.
Ἣν ἀμφὶ Νυσήϊον *Crétique dim. avec anacrouse.*
Διὸς Διώνυσον ἐν *Idem.*

Épode.
Λίμναισιν ἰαχήσαμεν· *Iambique dimètre.*
Ἠνίχ' ὁ κραιπαλόκωμος *Dactylique trimètre.*
Τοῖς ἱεροῖσι Χύτροισιν *Idem.*
Χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος. *Parœmiaque et crét.*
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Trochaïque dim. catalectique.*

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.

Strophe B′.
Ἐγὼ δέ γ' ἀλγεῖν ἄρχομαι *Iambique dimètre.*
Τὸν ὄρρον, ὦ κοὰξ, κοάξ· *Idem.*
Ὑμῖν δ' ἴσως οὐδὲν μέλε. *Idem.*

ΧΟΡΟΣ.

Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Trochaïque dim. catalectique.*

Digitized by Google

ΔΙΟΝΤΣΟΣ.

Ἀλλ' ἐξόλοισθ' αὐτῷ κοάξ· *Iambique dimètre.*
Οὐδὲν γὰρ ἔσθ' ἄλλ' ἢ κοάξ. *Idem.*

ΧΟΡΟΣ.

Mésode.

Εἰκότως γ', ὦ πολλὰ πράτθων· *Trochaïque dimètre.*
Ἐμὲ γὰρ ἔσθερξαν [μὲν] εὔλυροί τε Μοῦσαι, *Trochaïque trim.*
Καὶ κεροβάτας Πὰν ὁ καλαμόφθογγα παίζων· *Idem.*
Προσεπιτέρπεται δ' ὁ Φορμικτὰς Ἀπόλλων, *Idem.*
Ἕνεκα δόνακος, ὃν ὑπολύριον *Trochaïque dimètre.*
Ἔνυδρον ἐν λίμναις τρέφω. *Trochaïque dim. catalectique.*
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Idem.*

ΔΙΟΝΤΣΟΣ.

Antistrophe B'.

Ἐγὼ δὲ φλυκταίνας γ' ἔχω, *Iambique dimètre.*
Χὠ πρωκτὸς ἰδίει πάλαι, *Idem.*
Κἄτ' αὐτίκ' ἐγκύψας ἐρεῖ..... *Idem.*

ΧΟΡΟΣ.

Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Trochaïque dim. catalectique.*

ΔΙΟΝΤΣΟΣ.

Épode.

Ἀλλ', ὦ φιλῳδὸν γένος, *Crétique dim. avec anacrouse.*
Παύσασθε.

ΧΟΡΟΣ.

Μᾶλλον μὲν οὖν *Crétique dim. avec anacrouse.*

Strophe Γ'.

Φθεγξόμεσθ', εἰ δή ποτ' εὐ- *Trochaïque dim. catalectique.*
ηλίοις ἐν ἀμέραισιν *Trochaïque dimètre.*
Ἡλάμεσθα διὰ κυπείρου *Idem.*
Καὶ φλέω, χαίροντες ᾠδῆς *Idem.*

Antistrophe Γ'.

Πολυκολύμβοισι μέλεσιν· *Trochaïque dim. catalectique.*
Ἢ Διὸς φεύγοντες ὄμβρον *Trochaïque dimètre.*
Ἔνυδρον ἐν βυθῷ χορείαν *Idem.*
Αἰόλαν ἐφθεγξάμεσθα *Idem.*

Épode.

Πομφολυγοπαφλάσμασιν. *Trochaïque dim. catalectique.*
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Idem.*

Digitized by Google

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.

Τουτὶ παρ' ὑμῶν λαμβάνω. *Iambique dimètre.*

ΧΟΡΟΣ.

Δεινά γ' ἄρα πεισόμεσθα. *Trochaïque dimètre.*

Strophe Δ'.

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.

Δεινότερα δ' ἔγωγ', ἐλαύνων *Trochaïque dimètre.*
Εἰ διαῤῥαγήσομαι. *Trochaïque dim. catalectique.*

ΧΟΡΟΣ.

Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Trochaïque dim. catalectique.*

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.

Οἰμώζετ' · οὐ γάρ μοι μέλει. *Iambique dimètre.*

ΧΟΡΟΣ.

Antistrophe Δ'. Ἀλλὰ μὴν κεκραξόμεσθά γ', *Trochaïque dimètre.*
Ὁπόσον ἡ φάρυγξ ἂν ἡμῶν *Idem.*
Χανδάνῃ δι' ἡμέρας, *Trochaïque dim. catalectique*
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Idem.*

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.

Τούτῳ γὰρ οὐ νικήσετε. *Iambique dimètre.*

ΧΟΡΟΣ.

Οὐδὲ μὴν ἡμᾶς σὺ πάντως. *Trochaïque dimètre.*

ΔΙΟΝΥΣΟΣ.

Épode. Οὐδὲ μὴν ὑμεῖς γ' ἐμὲ *Trochaïque dim. catalectique.*
Οὐδέποτε · κεκράξομαι γὰρ, *Trochaïque dimètre.*
Κἄν με δεῖ δι' ἡμέρας, *Trochaïque dim. catalectique.*
Ἕως ἂν ὑμῶν ἐπικρατήσω τοῦ κοὰξ, *Iambique trimètre.*
Βρεκεκεκὲξ, κοὰξ, κοάξ. *Trochaïque dim. catalectique.*
Ἔμελλον ἄρα παύσειν ποθ' ὑμᾶς τοῦ κοάξ. *Iambique trim.*

Digitized by Google

Après avoir démontré par le fait la constitution antistrophique du chœur des Grenouilles, demandons-nous à quel genre de poésie on le doit rattacher.

« Pour résoudre cette question d'une façon complète, j'ai besoin de remonter un peu au delà du commencement du chœur. Bacchus a mis, sur les ordres de Charon, la main à la rame; mais il hésite à se mettre à l'œuvre : « Eh! comment, dit-il au nocher, inexpérimenté que je suis, étranger à la mer, à la navigation, pourrai-je, malgré cela, ramer? — Très-aisément, répond Charon; car tu vas entendre des chants superbes, aussitôt que tu auras une fois plongé la rame. — BACCHUS. Quels chants? — CHARON. Les chants des grenouilles, chants de cygnes [1], merveilleux. — BACCHUS. Commande donc la manœuvre. — CHARON. Oop, op, Oop, op. »

Scheffer, dans son savant traité *De Militia navali veterum*, cherchant à établir une différence essentielle entre le *celeusma* et la chanson nautique, s'est précisément servi du commandement de Charon comme exemple du *celeusma*, et du chœur des Grenouilles comme exemple de la chanson nautique. Nous montrerons tout à l'heure que la différence qu'il a cru voir est illusoire; mais occupons-nous d'abord du rapprochement qu'il a établi entre la chanson nautique et le chœur des Grenouilles. Après avoir rapporté les vers qui précèdent immédiatement le chant lyrique, « Vient ensuite, dit-il, le chant, non pas musical, comme il l'était d'ordinaire, mais un chant néanmoins de chétives grenouilles, plaisamment substitué à l'autre par le poëte. » Puis, après avoir cité les premiers vers du chœur, il ajoute : « C'est après que Charon avait fait retentir le *ce-*

[1] Βατράχων, κύκνων. — Il ne s'agit point ici de cygnes réels, comme on l'a cru; le mot est une apposition figurée, pour caractériser ironiquement le chant des Grenouilles.

Digitized by Google

leusma et que Bacchus avait plongé les rames dans l'onde, que les grenouilles coassaient et exécutaient cette symphonie nautique. » — « Sequitur deinde cantus, non quidem musicus, « ut alias solebat, ranuncularum tamen, joco a poeta in istius « locum substitutus..... Hic, postquam Charon celeusma in- « tonuisset, et Bacchus remos immisisset aquæ, coaxabant « ranæ, et symphoniam istam nauticam edebant [1]. »

Si l'on peut inférer quelque chose de ces paroles, qui ne disent rien de clair, c'est que le chant des grenouilles était, quant à la mélodie, une parodie de la chanson des rameurs, ce qui est inadmissible. Mais une plus grave erreur, c'est d'avoir avancé que ce chant n'était point musical. Scheffer a confondu deux parties fort distinctes du chœur des Grenouilles, le refrain, qui n'est qu'une sorte de coassement, et les paroles, qui sont pleines d'une poésie élégante, vive et pittoresque. Or, que cette dernière partie ait reçu une musique digne d'elle, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Cependant l'erreur de Scheffer a engendré une opinion bien autrement insoutenable. De nos jours, on est allé jusqu'à prétendre que le chœur des Grenouilles était tout simplement *une chanson populaire à l'usage des rameurs athéniens*. Pour faire justice de cette étrange idée, il suffira, je crois, de mettre sous les yeux le chœur dans son ensemble, en l'isolant des impatiences de Bacchus et de ses interruptions. Le voici littéralement traduit : « Filles des marais et des fontaines, faisons entendre les sons de nos hymnes, d'accord avec les flûtes; répétons le chant harmonieux coax, coax, que nous avons coutume de faire retentir dans les marais, en l'honneur du fils de Jupiter, de Bacchus Nyséien, lorsque la foule des peuples, dans l'ivresse des orgies, à la fête des Chytres, se rend à notre enceinte sacrée... »

[1] III, 1, p. 181 sqq.

Digitized by Google

Bacchus les interrompt : « Puissiez-vous périr avec votre coax! On n'entend rien autre que coax! » Les grenouilles répondent : « Et c'est avec raison, ô grand faiseur d'embarras! car je suis chérie (c'est le coryphée qui parle au nom de tout le chœur) des Muses à la lyre harmonieuse, et de Pan aux pieds de corne, qui fait résonner le roseau. Je plais encore au cithariste Apollon, à cause du roseau que je nourris sous l'onde, dans les marais, pour servir de chevalet à sa lyre. » Bacchus interrompt de nouveau : « Cessez donc, ô race amoureuse de chant! » Et les grenouilles de répondre : « Nous chanterons, au contraire, plus fort que nous ne l'ayons fait, si jamais, dans des jours éclairés d'un beau soleil, sautant parmi le cypérus et le phléos, nous avons pris plaisir à faire entendre les accents de nos voix, suivis de mille plongeons; ou si jamais, fuyant la pluie de Jupiter, nous avons, au fond de l'abîme, répété les airs de nos danses variées et aquatiques, au milieu du bouillonnement des flots. »

Il est bien évident que ce chant n'a pu être en usage que dans la circonstance pour laquelle il fut composé, et qu'il convient exclusivement aux bizarres personnages de la pièce d'Aristophane. Il ne faut donc plus songer à une chanson de rameurs, ni même à une chanson quelconque; c'est un chœur qui rentre dans la catégorie ordinaire de tous les autres.

Mais, si ces paroles n'ont jamais pu convenir à des rameurs, en peut-on dire autant de l'air sur lequel on les chanta? Au premier abord, cette question paraît purement hypothétique, et n'offrir pas même les données premières pour la résoudre; mais, en y regardant de plus près, on voit que, sans sortir d'Aristophane, il est possible d'établir avec assez de vraisemblance que le poëte avait appliqué à ce morceau lyrique l'air de la chanson des rameurs, ou tout au moins un air d'un

Digitized by Google

rhythme analogue. Rappelons-nous, en effet, la réponse de Charon à Bacchus qui, pour ne point ramer, s'excusait sur son ignorance des choses de la mer : « Tu rameras très-aisément; car tu vas entendre des chants superbes; » et la réplique de Bacchus : « Commande donc la manœuvre. » Concevrait-on que le nocher eût jamais dit au dieu visiteur des Enfers, qu'une musique lui allait suggérer l'art de ramer, si cette musique eût été sans rapport avec la manœuvre, si elle ne se fût trouvée d'accord avec le mouvement des rames, pour le seconder, pour l'alléger? Concevrait-on surtout le cri que fait entendre Charon, en véritable chef des rameurs, et l'interprétation que donne le scholiaste de ce commandement : *Ἐλατικὸν ἐπίφθεγμα· ναυτικῶς οὖν κελεύων ταῦτά φησιν.* — « Cri d'excitation : Charon, en le prononçant, fait donc entendre un commandement nautique? » Mais, du reste, l'antiquité nous vient ici en aide pour confirmer le fait. Cette mesure et ce chant ne furent inventés, nous le savons, que pour entretenir l'ardeur des bras en la réglant, que pour suspendre la fatigue des rameurs par le charme du rhythme. Quintilien, vantant les heureux effets de la musique : « Le chant, nous dit-il, est aussi un encouragement pour le rameur. » — *Et remigem cantus hortatur* [1]. Sextus Empiricus nous dit également : *Καθάπερ δὲ οἱ ἀχθοφοροῦντες, ἢ ἐρέσσοντες, ἢ ἄλλο τι τῶν ἐπιπόνων δρῶντες ἔργων, κελεύουσιν, εἰς τὸ ἀνθέλκειν τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς κατὰ τὸ ἔργον βασάνου* [2]. — « De même que ceux qui portent un fardeau ou qui rament, ou qui font quelque autre ouvrage pénible, se soumettent à un rhythme, pour distraire leur esprit de la douleur causée par le travail. » Écoutons encore Maxime de Tyr : « Ainsi, dit-il, la galère que pousse la rame au son de la flûte, met d'accord plusieurs mains différentes

[1] I, 10, 16. — [2] P. 361.

Digitized by Google

par l'ensemble des mouvements; mais si vous supprimez la flûte, vous paralysez la manœuvre. » — Οὕτω καὶ τριήρης, ἐρεσσομένη ὑπ' αὐλῷ, τὴν ϖολυχειρίαν συνάπλει τῇ ὁμοιότητι τῆς εἰρεσίας· ἐὰν δὲ ἀπαλλάξῃς τὸν αὐλὸν, διέλυσας αὐτῆς τὴν χειρουργίαν [1].

Tout porte donc à croire que la musique du chœur des Grenouilles se rattachait, par son caractère général et le mouvement du rhythme, à celle des rameurs. Je dis par son caractère général; car il n'est point douteux qu'on n'eût embelli cette musique, afin de la rendre plus digne de la scène, et surtout d'un chœur dramatique. On sait quel luxe de décorations et quelle science d'harmonie déployaient les Grecs dans la représentation des chœurs; on sait aussi que cette partie de la pièce était traitée avec prédilection par le poëte, et que c'était à ses yeux, comme à ceux des spectateurs, la partie capitale de son œuvre. Mais ce qui nous doit confirmer encore dans l'idée que l'air des rameurs fut alors assorti à sa nouvelle destination, c'est qu'il y eut des circonstances de la vie ordinaire où ce même air fut approprié à de grandes solennités. J'ai à citer deux notables exemples. Le premier nous est fourni par Athénée. Racontant la réception triomphale que firent les Athéniens à Alcibiade, à son retour de l'exil, il nous apprend que ce fut le fameux musicien Chrysogone qui joua sur la flûte l'air naval, et que ce fut l'acteur tragique Callipides qui commanda la manœuvre. « Aussitôt, dit-il, que la trirème que montait Alcibiade fut dans l'intérieur du Pirée, et que les rameurs eurent pris leurs rames, Chrysogone, revêtu de la robe pythique, joua sur la flûte l'air naval, et Callipides, l'acteur tragique, revêtu de sa robe de théâtre, commanda la manœuvre. » — Ὡς δὲ ἐντὸς ἦν καὶ τὰς κώπας ἔλαβον οἱ ἐρέ-

[1] *Dissert.* XXXIX, t. II, p. 243, ed. Reisk.

Digitized by Google

ται, Χρυσόγονος μὲν ηὔλει τὸ τριηρικὸν, ἐνδεδυκὼς τὴν Πυθικὴν σολήν· Καλλιπίδης δὲ ὁ τραγῳδὸς ἐκέλευε, τὴν ἐπὶ τῆς σκηνῆς σολὴν ἡμφιεσμένος[1].

Ici l'air des rameurs est devenu un chant d'allégresse et de joie triomphante.

Le second exemple nous est fourni par Plutarque. Décrivant les honneurs funèbres que rendit Antigone à son père, le biographe nous apprend que le jeune roi alla avec toute sa flotte au-devant du vaisseau qui rapportait les cendres de Démétrius, et ensuite il ajoute : Εἰς δὲ Κόρινθον τοῦ σόλου καταπλέοντος, ἥ τε κάλπις ἐκ πρύμνης περιφανὴς ἐωρᾶτο, πορφύρᾳ βασιλικῇ καὶ διαδήματι κεκοσμημένη, καὶ παρεισῆκεισαν ἐν ὅπλοις νεανίσκοι δορυφοροῦντες. Ὁ δὲ τῶν τότε αὐλητῶν ἐλλογιμώτατος, Ξενόφαντος, ἐγγὺς καθεζόμενος προσηύλει τῶν μελῶν τὸ ἱερώτατον· καὶ πρὸς τοῦτο τῆς εἰρεσίας ἀναφερομένης μετὰ ῥυθμοῦ τινος, ἀπήντα ψόφος, ὥσπερ ἐν κοπετῷ[2], ταῖς τῶν αὐλημάτων περιόδοις[3]. — « Pendant que la flotte vo-

[1] XII, p. 535.

[2] Ὥσπερ ἐν κοπετῷ. — Κοπετός signifie un coup que l'on se donne sur la poitrine, en se lamentant dans le deuil, ou dans une grande calamité. C'est l'équivalent exact de *planctus*. L'exemple le plus remarquable que nous ayons de cet étrange accompagnement, c'est celui que nous offre Eschyle, dans les *Perses*. Xerxès, de retour de sa désastreuse expédition, s'afflige avec le chœur, et lui dit : Βόα νυν ἀντίδουπά μοι. — « Pousse donc des cris qui répondent aux miens. » Et puis, par un rapprochement singulier avec le passage qui nous occupe, le roi ajoute : Ἔρεσσ', ἔρεσσε, καὶ σέναζ' ἐμὴν χάριν. — « Rame, rame, et gémis pour l'amour de moi. » (*Pers.* 1034-40.) C'est-à-dire, frappe-toi comme la rame frappe les flots. Et, en effet, le mouvement du bras frappant la poitrine est aussi celui du rameur ramenant et repoussant la rame.

Dans les *Troyennes*, Sénèque, qui a évidemment imité ce chœur d'Eschyle, fait dire à Hécube, s'adressant à ses compagnes de captivité :

> Lamenta cessant? Turba, captivæ, mea,
> Ferite palmis pectora, et planctus date.

Et un peu plus bas :

> .....
> Vacet ad crebri verbera planctus
> Furibunda manus.....
> (*Troad.* 63 sqq.)

[3] *Vit. Demetr.* t. V, p. 100, ed. Reisk.

Digitized by Google

guait vers Corinthe, l'urne cinéraire se montrait du haut de la poupe à tous les regards, décorée de la pourpre royale et du diadème, et entourée de jeunes gens en armes, qui lui formaient une garde. Auprès était assis le plus célèbre des joueurs de flûte de ce temps, Xénophante, qui exécutait la plus religieuse des mélodies; et les rames, au son de l'instrument, s'élevant avec un rhythme particulier, répondaient, par leur bruit cadencé, aux airs modulés de la flûte, comme dans une lamentation où les coups accompagnent les cris. »

Ici l'air des rameurs a pris le caractère lent et lugubre d'une marche funèbre.

Si le chœur des Grenouilles n'eut donc rien de commun avec l'air nautique du côté des paroles, il s'y rattachait évidemment par la musique. Mais, avant de quitter le *celeusma*, nous avons encore à examiner deux questions qui ne sont pas sans intérêt.

La première est de savoir si ce mot désignait toujours un commandement donné avec la simple voix, ou s'il désignait quelquefois aussi un chant de rameurs, soit seul, soit accompagné d'instruments. Scheffer s'est prononcé d'une façon tout à fait exclusive. Selon lui, *celeusma* ne signifia jamais que le commandement donné par le chef des rameurs et avec la simple voix. « Symphonia vero cantilena fuit prolata voce, sæpe « tamen tibiis aliisve instrumentis musicis, *longe a celeusmate « diversa,* cum quo hactenus ab omnibus confundebatur. Nam « cum *celeusma vox esset simplex,* hæc cum modulatione qua- « dam fiebat; cumque istud proferretur ore, hæc frequentius « musicis quibusdam instrumentis edebatur. Pedianus apud « Ciceronem : *Sciendum est cani remigibus per symphoniacos soli- « tum et per assam vocem,* id est ore prolatam, *et per citharam*[1]. »

[1] III, 1, p. 181.

Digitized by Google

Mais le docte érudit s'est décidé un peu légèrement. Il est certain, au contraire, que *celeusma* désigna non-seulement une chanson accompagnée de musique ou sans musique, mais encore une pure symphonie. Dans un dialogue de Lucien, qui offre plusieurs rapports avec le chœur d'Aristophane, dans le dialogue intitulé Κατάπλους, *la Descente aux Enfers sur la barque*, un cynique, appelé dérisoirement *Cyniscus*, avertit Charon qu'il ne lui pourra payer l'obole du passage, vu qu'il ne possède que sa besace et son bâton; mais il offre en payement de vider la sentine ou de ramer. « Eh bien! rame, répond Charon; il me suffira de recevoir cela de toi. » — CYNISC. « Faudra-t-il aussi chanter un air aux rameurs? » — CHAR. « Oui, par Jupiter! si tu sais, toutefois, quelqu'un des airs à l'usage des matelots. » — CYNISC. « J'en sais, et même plusieurs, Charon. » — *Ἔρετε· καὶ τουτὶ γὰρ ἱκανὸν παρὰ σοῦ λαβεῖν.* — ΚΥΝ. *Ἦ καὶ ὑποκελεῦσαι δεήσει;* — ΧΑΡ. *Νὴ Δί', ἤνπερ εἰδῇς κέλευσμά τι τῶν ναυτικῶν.* — ΚΥΝ. *Οἶδα καὶ πολλά, ὦ Χάρων.* Mais au même instant de tous côtés retentissent les gémissements des morts dont la barque est chargée, et Cyniscus ne chante point son air; car on ne saurait l'entendre, ainsi qu'il le fait observer à Charon : *Ὥστε ἡμῖν τὸ ᾆσμα ἐπιταραχθήσεται*[1].

Il est bien évident qu'il ne s'agit pas ici d'un simple commandement de manœuvre, mais d'un air mesuré et d'une certaine étendue; sans cela, comment Cyniscus se vanterait-il de savoir un grand nombre de *κελεύσματα*? Du reste, le scholiaste de Lucien ne laisse aucun doute sur le sens que nous devons attacher à ce dernier mot. Interprétant le verbe *ὑποκελεῦσαι* dont s'est servi Cyniscus : « Il emploie, dit-il, *ὑποκελεύειν* au lieu de *κελεύειν*, dont on se sert habituellement sur

[1] T. I, p. 641 sqq. ed. Reitz.

Digitized by Google

les embarcations; et il veut signifier *un chant nautique*, qu'il appelle *ὑποκέλευσμα*, parce qu'il y en avait un seul qui commençait et que les autres suivaient après lui le chant. » — *Ὑποκελεῦσαι· Ὃ ἐν τοῖς πλοίοις λέγειν εἰώθασι κελεῦσαι, ᾠδὴν δὲ λέγει ναυτικὴν, ἣν ὑποκέλευσμα καλεῖ, διότι, ἑνὸς καταρχομένου, οἱ ἄλλοι, ὑπήκουον τὸ ᾀδόμενον.*

Cet exemple, s'il eût été connu de Scheffer, aurait suffi, sans doute, pour le faire changer d'avis; mais il y a mieux, l'exemple d'Asconius Pedianus, qu'il a cité lui-même à l'appui de son assertion, la contredit formellement. Voici la phrase du scholiaste, telle que la donnent les plus anciennes comme les plus récentes éditions. Commentant ce passage du plaidoyer de Cicéron contre Q. Cécilius, où l'orateur rappelle qu'un des commandants des vaisseaux d'Antoine avait enlevé injustement à une certaine Agonis de Lilybée, affranchie de Vénus Érycine, des esclaves symphonistes qu'il voulait, disait-il, employer sur la flotte : « Ab hac præfectus Antonii quidam « symphoniacos servos abducebat per injuriam, quibus se in « classe uti velle dicebat[1], » Asconius Pedianus fait la scholie suivante : « Cani remigibus *celeusma* per symphoniacos solebat « et per assam vocem, id est ore prolatam, et, ut in Argo navi, « per citharam. » — « Il était d'usage que le *celeusma* fût chanté aux rameurs par des symphonistes, et à voix sèche, c'est-à-dire avec la simple voix, et aussi avec la cithare, comme sur le vaisseau Argo. » Ce témoignage est si formellement contraire, qu'on ne s'expliquerait pas que Scheffer eût songé à l'invoquer, si, par une omission plus inexplicable encore, cet érudit n'avait passé le mot essentiel de la phrase, le mot *celeusma*.

Je ne multiplierai point les citations; j'ajoute seulement, à

[1] *In Q. Cæcil. Divinat.* XVII.

Digitized by Google

l'appui du passage d'Asconius, qu'Hygin, faisant le recensement des Argonautes, nous dit aussi : « *Celeusma* dixit Or- « pheus, Œagri filius[1]. » — « Orphée, fils d'Œagre, chanta le *celeusma.* »

Il est donc bien certain que *celeusma* désigna une chanson nautique, soit seule, soit accompagnée d'instruments. Nous avons dit qu'il désigna aussi une pure symphonie. La scholie d'Asconius le prouve par ces mots : « Cani celeusma per sym- « phoniacos solebat; » et, d'un autre côté, l'usage des instruments seuls nous a été déjà attesté par l'exemple de Maxime de Tyr et celui d'Athénée, lesquels ne nous parlent que de la flûte, pour exciter et régler le mouvement des rameurs.

Venons au sens exclusif de Scheffer; *celeusma* signifia-t-il encore le commandement de la manœuvre avec la simple voix? Par une coïncidence singulière et assez malheureuse pour l'assertion de Scheffer, ce dernier sens est le moins autorisé, et nous sommes obligés de recourir aux grammairiens. Le scholiaste d'Aristophane, dans une glose que nous reproduirons plus bas, dit que le cri ὠόπ était un commandement (κέλευσμα) pour ordonner aux rameurs de s'arrêter : Κέλευσμά ἐστι τὸ ὠὸπ τῶν ἐρεσσόντων καταπαῦον τὴν κωπηλασίαν. Or, ce commandement ne pouvait partir que du chef de la chiourme. Cependant, malgré la rareté des exemples, κέλευσμα n'en doit pas moins être regardé comme le mot propre pour désigner l'ordre du commandant des rameurs; et s'il n'a point reçu fréquemment cet emploi, c'est parce qu'on se servait habituellement du verbe κελεύω. Remarquons, en outre, que le même chef avait seul le privilége de s'appeler κελευστής.

Ainsi κέλευσμα fut un terme commun par lequel on exprima tout à la fois le commandement du *celeustes,* la sympho-

[1] XIV, p. 55, ed. Van Staver.

Digitized by Google

nie des flûtistes et une chanson de marins. Et, disons-le, ces trois applications étaient d'une parfaite justesse; car ces trois sortes de personnes exerçaient sur la manœuvre du vaisseau une influence analogue. Mais, pour mieux faire apprécier l'action de chacune d'elles en particulier, nous allons entrer dans quelques détails; nous achèverons ainsi, je l'espère, d'éclaircir un sujet tout plein de contradictions et d'obscurité.

Il y avait sur chaque vaisseau un seul commandant de manœuvre, chargé de donner aux rameurs le signal du mouvement et du repos, et ce commandant s'appelait *κελευσλής*. Polybe, nous apprenant de quelle façon les Romains dressaient leurs rameurs, nous dit : « Après avoir placé au milieu d'eux un commandant de manœuvre, ils les habituaient à se jeter tous en même temps en arrière en ramenant leurs mains sur eux, et ensuite à se pencher en avant en poussant leurs mains loin d'eux, et à commencer et à cesser ces mouvements aux ordres du commandant. » — *Μέσον δ' ἐν αὐτοῖς σλήσαντες τὸν κελευσλὴν, ἅμα πάντας ἀναπίπλειν, ἐφ' αὐτοὺς ἄγοντας τὰς χεῖρας, καὶ πάλιν προνεύειν ἐξωθοῦντας ταύτας συνεθιζον, ἄρχεσθαί τε καὶ λήγειν τῶν κινήσεων πρὸς τὰ τοῦ κελευσλοῦ παραγγέλματα* [1].

Jusqu'ici point de chant ni de musique instrumentale; c'est le ton du simple commandement. Mais les anciens, nous l'avons vu, connaissaient la puissance du rhythme pour régler les mouvements et ranimer les forces; ils entretenaient donc, sur toutes leurs galères, des symphonistes, qui étaient ordinairement des joueurs de flûte, appelés pour cela *τριηραῦλαι*, *flûtistes de galère* [2]. C'est à cette espèce de musiciens qu'appartenait le Phormion du *Discours pour la couronne* : *Ὁ τριηραύλης Φορμίων ὁ Δίωνος τοῦ Φρεαρρίου δοῦλος* [3].

[1] I, 21, 2. — [2] Polluc. *Onom.* I, 96. — [3] Demosth. p. 270, ed. Reisk.

Digitized by Google

Le passage d'Athénée que nous avons cité plus haut a déjà nettement tracé le rôle du commandant de la manœuvre et celui du symphoniste, en faisant jouer le premier à l'acteur tragique Callipides, et le second au célèbre flûtiste Chrysogone; un récit de Polyen va mieux marquer encore cette différence, et il nous prouvera en même temps qu'il ne devait y avoir qu'un seul chef de rameurs pour chaque galère. Il s'agit du stratagème qu'employa Denys le tyran pour s'emparer de la ville de Naxos : « Pendant que l'on cherchait, dit-il, à effrayer ceux qui combattaient du haut des remparts, au même moment pénétrait dans le port des Naxiens, par les ordres de Denys, la galère dionysiaque à cinquante rames, ayant à bord plusieurs flûtistes jouant de leur instrument, et plusieurs commandants ordonnant la manœuvre, comme si chacun de ces derniers eût été destiné à exhorter une galère particulière. Les Naxiens s'étant donc imaginé qu'il voguait vers leur port autant de galères qu'ils voyaient de commandants, furent saisis de frayeur, et livrèrent sans résistance leur ville à Denys. » — *Ὁ δὲ ἠπείλει τοῖς ἐπὶ τοῦ τείχους..... Ὑπὸ δὲ τὴν αὐτὴν ὥραν, Διονυσίου προσπλάξαντος, εἰς τὸν λιμένα τῶν Ναξίων κατέπλει πεντηκόντορος Διονυσιακὴ, αὐλητὰς αὐλοῦντας ἄγουσα, καὶ κελευστὰς κελεύοντας, ὧν ἂν ἕκαστος ἀνεκάλει*[1] *τριήρη μίαν. Οἱ δὲ Νάξιοι νομίσαντες ἐπιπλεῖν τοσαύτας τριήρεις, ὅσους ἑώρων κελευστὰς, φοβηθέντες παρέδωκαν ἑκόντες Διονυσίῳ τὴν πόλιν*[2].

Les grammairiens nous ont conservé le nom de la flûte employée par les symphonistes et le nom des airs qu'ils jouaient.

[1] Les éditeurs de Polyen n'ont point compris cette phrase. Ὧν se rapporte à κελευστάς, et il est rigoureusement nécessaire. Casaubon a donc eu tort de lire ὡς; Coray est encore plus à blâmer d'avoir supprimé ἄν. La phrase est conditionnelle et hypothétique, et signifie : « Dont chacun exhorterait (plus tard), paraissait destiné à exhorter une galère particulière. »

[2] *Stratag.* V, 2, 5.

Digitized by Google

La flûte s'appelait *νίγλαρος*, et les airs, *νίγλαροι*. Pollux : Νίγλαρος δὲ μικρός τις αὐλίσκος[1]. — « Niglaros est une sorte de petite flûte; » et plus bas, énumérant les airs qu'on jouait sur la flûte, il mentionne les *νίγλαροι* : Μέλη δὲ αὐλημάτων, νίγλαροι[2]. Le scholiaste d'Aristophane complète le renseignement. A propos de ce vers des *Acharniens* :

Αὐλῶν, κελευστῶν, νιγλάρων, συριγμάτων[3],

il nous dit : Ὁ νίγλαρος κροῦμά ἐστι καὶ μέλος μουσικὸν παρακελευστικόν. — « Niglaros désigne un air et un chant musical destiné à exhorter les rameurs. »

Fort souvent c'étaient des chanteurs, accompagnés d'instruments ou seuls, qui animaient et réglaient le mouvement des rames par des chansons d'un rhythme approprié, tandis que la chiourme, en chœur, suivait leurs chants ou en répétait le refrain. Ce sont ces mêmes chansons que le Cyniscus de Lucien se vantait de savoir en grand nombre; ce sont celles qui retentissaient sur la barque que virent passer Daphnis et Chloé. Longus, en effet, décrit une barque de pêcheurs voguant à force de rames, et, dans cette description, il nous dit : Οἷον οὖν εἰώθασι ναῦται δρᾷν εἰς καμάτων ἀμέλειαν, τοῦτο κἀκεῖνοι δρῶντες, τὰς κώπας ἀνέφερον. Εἷς μὲν αὐτοῖς κελευστὴς[4] ναυτικὰς ᾖδεν ᾠδάς· οἱ δὲ λοιποί, καθάπερ χορὸς, ὁμοφώνως κατὰ καιρὸν τῆς ἐκείνου φωνῆς ἐβόων[5]. — « Ce qu'ont accoutumé de faire les matelots pour oublier leurs fatigues,

[1] IV, 82.

[2] IV, 83.

[3] V. 554.

[4] Ce passage ne contredit point l'assertion exprimée plus haut, que le κελευστὴς se bornait à un simple commandement, et qu'il était entièrement distinct des symphonistes et des chanteurs. La circonstance dont il s'agit ici est tout exceptionnelle : sur une barque de pêcheurs, en effet, où ne se trouvait point de chef de la manœuvre, les rôles devaient être naturellement doublés.

[5] *Pastoral.* III, 21.

Digitized by Google

ces pêcheurs le faisaient aussi, en élevant les rames. Ainsi, l'un d'entre eux, dirigeant la manœuvre, chantait des chansons marines, et les autres, comme un chœur, à des endroits marqués, unissaient leurs accents à la voix du chanteur. » C'est encore un chant de cette espèce qu'entendit Rutilius dans son *Itinéraire*, et qu'il appelle *vile celeusma*, pour en caractériser la poésie inculte et négligée :

> His mecum pigri solabar tædia venti,
> Dum resonat variis vile celeusma modis [1].

Arrivés ici, nous pouvons déterminer le rôle de Charon dans les *Grenouilles*. C'est un véritable chef de manœuvre, dont le commandement ne tient ni au dialogue qui précède ni au chœur qui va suivre. Charon ne déclame ni ne chante; il ordonne simplement le commencement de la manœuvre, et son ordre sert en même temps pour les symphonistes et les chanteurs; car les grenouilles sont accompagnées des flûtes, comme elles le disent elles-mêmes : *Ξύναυλον ὕμνων βοὰν φθεγξώμεθα.*

Ὠόπ était un cri d'excitation, selon la remarque du scholiaste d'Aristophane, *ἐλατικὸν ἐπίφθεγμα*, adressé aux rameurs, tantôt pour les mettre en mouvement, tantôt pour les arrêter. Ainsi, au commencement de notre chœur, ce cri est le signal du départ; et de même, plus loin, dans la même pièce, lorsque Charon, donnant des ordres pour qu'on rame vers le bord opposé du fleuve, s'écrie : *Ὠὸπ, παραβαλοῦ* [2]. Mais, dans les *Oiseaux*, *ὠόπ* commande de s'arrêter : Pisthétère, en effet, arrêtant Cinésias, lui crie *ὠόπ*, et le scholiaste, à cet endroit, remarque : « On lui ordonne de cesser de chanter, de la même manière qu'on le fait aux rameurs; car *ὠόπ*

[1] *Itinerar.* I, 370. — [2] *Ad.* v. 180.

Digitized by Google

est un commandement nautique pour arrêter la manœuvre de ceux qui rament. » — *Παρακελεύεται αὐτῷ παύσασθαι τοῦ ᾄδειν, ὡς οἱ ἐρέσσοντες. Κέλευσμα γάρ ἐστι τὸ ὠὸπ τῶν ἐρεσσόντων καταπαῦον τὴν κωπηλασίαν*[1]. La différence des deux sens devait être indiquée par la circonstance ou par l'inflexion de la voix.

Un cri nautique qui avait le plus grand rapport avec *ὠόπ*, et sur lequel nous croyons nous devoir arrêter un instant, c'est *ῥυππαπαί*. Le scholiaste des *Grenouilles*, à propos de ce vers :

Οὐκ ἠπίσταντ' ἄλλ' ἢ μάζαν καλέσαι, καὶ ῥυππαπαὶ εἰπεῖν[2],

« Ils ne savaient autre chose que nommer le biscuit, et dire rhyppapé, » interprète ainsi le dernier mot : *Ἐπίφθεγμα ναυτικὸν, παρασκευαστικὸν, ἢ παρακελευσματικὸν κωπηλασίας τὸ ῥυππαπαί.* — « Rhyppapé est un cri nautique pour avertir de s'apprêter au mouvement de la rame, ou pour commander la manœuvre. »

Le scholiaste des *Guêpes* confirme cette explication : *Ἔστι δὲ ἐπίῤῥημα τὸ ῥυππαπαὶ ναυτικὸν, ὃ ἐν τῇ κωπηλασίᾳ φασὶν, ὡς ἐγκέλευσμα*[3]. — « Rhyppapé est un cri nautique que les matelots font entendre en poussant la rame, comme pour s'exhorter. »

Le scholiaste des *Chevaliers* donne aussi en substance la même interprétation, et ajoute l'étymologie de rhyppapé : « *Ἔστι δὲ τὸ ῥυππαπαὶ ἐπιφώνημα ναυτικόν· ἢ ψόφου ἐστὶ μίμημα ἀπὸ τῶν κωπῶν ἀποτελουμένου*[4]. — « Rhyppapé est un cri nautique, ou c'est l'imitation du bruit qui provient des rames. »

Toutefois, d'après l'emploi qu'Aristophane a fait du mot,

[1] *Av.* 1395.
[2] *Ran.* 1073.
[3] *Ad Vesp.* 909.
[4] *Ad Equit.* 602.

Digitized by Google

et d'après les explications qu'en donnent ses scholiastes, on voit que si rhyppapé était un terme de commandement du *celeustes*, c'était aussi, et avant tout, un cri à l'usage des rameurs, qu'ils répétaient entre eux, pour s'encourager et pour soulager leur fatigue par cette imitation du bruit alternatif de la rame.

La seconde question que nous avons à examiner, la plus curieuse sans contredit, et qui semblait même destinée à rester à tout jamais insoluble, c'est celle de savoir quel fut le rhythme ordinaire du chant nautique. Grâce à l'ancien commentateur de Virgile, au docte Servius, nous pouvons répondre sans hésitation. Interprétant les deux vers suivants de son poëte :

> Nauticus exoritur vario certamine clamor :
> Hortantur socii, Cretam proavosque petamus;

il remarque, au sujet du dernier hémistiche du second vers : « *Celeusmaticum* est hoc hemistichium. Et bene metro *celeu-* « *smatis* usus est, id est anapæstico trimetro hypercatalecto. « *Celeusma* autem quasi *præceptum*[1]. — Ce dernier hémistiche est *céleusmatique*. Et c'est fort à propos que le poëte s'est servi du mètre employé pour le *celeusma*, c'est-à-dire de l'anapestique trimètre hypercatalectique. Quant à *celeusma*, c'est comme qui dirait *commandement*. » Les derniers mots, en effet, du second vers : « Cretam proavosque petamus, » forment un anapestique dimètre catalectique. Il est vrai que Servius l'appelle anapestique trimètre hypercatalectique; mais cette différence de désignation tient à une différente manière de diviser le vers, quelquefois usitée chez les métriciens de l'antiquité. « Le vers anapestique, nous dit Marius Victorinus, se

[1] *Ad Æn.* III, 128 sq.

Digitized by Google

bat ordinairement par deux pieds à la mesure, quelquefois aussi par un seul. » — « Percutitur vero versus anapæsticus præ- « cipue per dipodiam, interdum et per singulos pedes [1]. »

Ainsi la mesure de l'air et de la chanson des rameurs était celle de l'anapestique, et de l'anapestique dimètre catalectique, ou du parœmiaque. C'était précisément la même que celle de la marche guerrière appelée ἐμβατήριον, dont Dion Chrysostome nous a conservé le célèbre exemple attribué à Tyrtée :

Ἄγετ', ὦ Σπάρτας εὐάνδρου,
Κοῦροι πατέρων, πολιῆται [2].

Ces mêmes anapestes belliqueux, qui exhortaient constamment les Spartiates au combat, selon la remarque de Cicéron [3], dirigeaient aussi les mouvements brusques, saccadés et souvent violents de la rame.

Si nous avions besoin d'une nouvelle preuve, pour montrer que la musique du chœur des Grenouilles fut accommodée aux exigences de la scène, nous la trouverions ici. Les vers qu'Aristophane a employés dans ce morceau sont des trochaïques mêlés de crétiques et des ïambiques avec quelques dactyliques. Mais, pour l'anapestique, il semble en avoir été proscrit à dessein; on n'y rencontre qu'un seul parœmiaque accouplé à un crétique :

Χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος,

comme si le poëte s'était cru obligé de rappeler le rhythme habituel par cette phrase musicale.

Ce passage de Servius, malgré son importance et son inté-

[1] P. 2520, ed. Putsch.

[2] T. I, p. 92, ed. Reisk.

[3] « Spartiatæ, quorum procedit mora « ad tibiam, nec adhibetur ulla sine ana- « pæstis pedibus hortatio. » (*Tuscul. Quæst.* II, 16.)

Digitized by Google

rêt, est si peu connu, qu'il n'a été cité ni par Scheffer, ni par aucun des savants qui ont traité de la marine antique. Les métriciens eux-mêmes, tant anciens que modernes, à l'exception du commentateur de Virgile, ont passé sous silence le vers de la manœuvre nautique. Enfin l'adjectif *celeusmaticus* ne se trouve ni dans la nouvelle édition du *Trésor de la langue grecque,* ni dans Forcellini, bien qu'il eût droit de figurer dans les deux lexiques.

Il est cependant un mot vulgairement employé par les métriciens et les prosodistes, qui a le plus grand rapport avec celui qui nous occupe, c'est *procéleusmatique.* Ce mot désignait à la fois un pied composé de quatre brèves et un vers composé de trois de ces pieds, auxquels on ajoutait un anapeste, afin, comme l'a doctement remarqué Marius Victorinus, que ce fût un mètre et non un rhythme : « Recipit autem prima et se- « cunda et tertia sede proceleusmaticum, quarta tribrachyn aut « anapæstum, uti metrum sit non numerus [1]. »

Le voisinage des deux noms nous porte naturellement à nous demander si le *procéleusmatique* ne se rattachait pas aussi bien que le *céleusmatique* à la mesure de l'air des rameurs. Je pense que les deux noms ont une origine commune, mais qu'ils dérivaient tous deux anciennement d'une cérémonie religieuse. Marius Plotius, définissant le *procéleusmatique*, nous dit : « Il fut ainsi appelé, parce que ceux qui animaient les chœurs les *exhortaient* à exécuter la danse plus vivement entre eux; *exhortation* se dit, en effet, en grec, *κέλευσις.* » — « *Proceleus-* « *maticus* dictus est, quod choros concitantes, ut celerius salta- « tionem celebrarent inter se *hortabantur;* et *hortatio* Græce *κέ-* « *λευσις* nuncupatur [2]. » Denys d'Halicarnasse, décrivant la pompe des jeux solennels qu'on célébrait à Rome : « Chaque

[1] II, p. 134, ed. Gaisf. — [2] I, 20, p. 246, ed. Gaisf.

Digitized by Google

chœur, nous dit-il, était dirigé par un homme qui montrait le premier aux autres les figures de la danse, représentant des mouvements belliqueux et violents en rhythmes d'ordinaire procéleusmatiques. » — Ἡγεῖτο δὲ καθ' ἕκασλον χορὸν εἷς ἀνὴρ, ὃς ἐνεδίδου τοῖς ἄλλοις τὰ τῆς ὀρχήσεως σχήματα πρῶτος, εἰδοφορῶν τὰς πολεμικὰς καὶ συντόνους κινήσεις ἐν τοῖς προκελευσματικοῖς ὡς τὰ πολλὰ ῥυθμοῖς [1]. Héphestion, examinant la nature même du vers, nous apprend que quelques métriciens étaient d'avis de voir un pyrrhique dans le procéleusmatique : « Mais, ajoute-t-il, ceux qui jugent en ces matières avec plus de goût le croient un anapestique, alléguant que chaque anapeste se remplace aux autres pieds par un procéleusmatique, et, qu'au dernier, l'anapeste lui-même se conserve pur et sans souffrir de résolution. » — Τοῖς δὲ χαριεσλέροις δοκεῖ ἀναπαισλικὸν εἶναι, ἀντὶ ἑκάσλου ἀναπαίσλου προκελευσματικοῦ παραλαμβανομένου ἐπὶ τῶν ἄλλων χωρῶν· ἐπὶ δὲ τῆς τελευταίας φυλαλομένου αὐτοῦ καθαροῦ, καὶ μὴ λελυμένου [2]. »

De ces divers passages, en effet, il s'ensuit : 1° qu'à la tête des chœurs présidait un coryphée ou chorégraphe, jouant à peu près le même rôle que celui qui dirigeait la manœuvre des rameurs; 2° que le rhythme du procéleusmatique eut le même objet que celui du céleusmatique; 3° que les deux vers n'avaient pas seulement à peu près le même nom, mais encore la même constitution, le céleusmatique étant un anapestique de trois pieds et demi, et le procéleusmatique l'équivalent d'un anapestique de quatre pieds. Or, toutes ces ressemblances paraissent attester une origine identique, et, comme on ne saurait admettre que ce soit la musique des marins qui ait donné

[1] *Antiquit. Rom.* VII, p. 1488, ed. Reisk. — [2] *Enchir.* p. 48, ed. Gaisf.

Digitized by Google

ici l'exemple, j'en conclus que ce fut la musique des chœurs qui servit de modèle.

Les rapports que nous venons de signaler entre le procéleusmatique et le céleusmatique nous peuvent aider à résoudre une difficulté qu'avaient déjà soulevée les anciens, et qui les arrêtait. On sait que l'anapestique dimètre catalectique, celui-là même auquel nous avons restitué le nom de *céleusmatique*, s'appelle *parœmiaque* chez les métriciens anciens et modernes. L'anapestique dimètre catalectique, nous dit Héphestion, est appelé *parœmiaque* de ce que quelques *proverbes* ont été écrits dans ce mètre. Mais, continue-t-il, il y a aussi des proverbes écrits en vers épiques et ïambiques, et non pas seulement en vers anapestiques dimètres catalectiques; d'où il suit qu'on n'est point fondé à appeler ce dernier mètre exclusivement parœmiaque. » — Τὸ δὲ δίμετρον καταληκτικὸν, καλεῖται μὲν παροιμιακὸν, διὰ τὸ παροιμίας τινὰς ἐν τούτῳ τῷ μέτρῳ εἶναι. Ἀλλὰ παροιμίαι εἰσὶ καὶ ἐπικαὶ καὶ ἰαμβικαὶ, καὶ οὐ τούτου τοῦ μέτρου μόνου, ὥσϑε οὐκ εἰκότως αὐτὸ μόνον παροιμιακὸν καλοῦσι [1]. Le scholiaste le réfute en ces termes : « Héphestion dit là une chose qui n'est pas juste; on pouvait fort bien, si quelques auteurs se sont servis de ce mètre pour écrire des *proverbes*, l'appeler *parœmiaque*, encore qu'il existât des proverbes écrits en vers ïambiques et épiques. S'il a suffi, en effet, pour que le mètre aristophanien reçût ce nom, qu'Aristophane l'eût employé, sans en être l'inventeur, il en doit être ici de même; le blâme d'Héphestion porte donc à faux. » — Οὐ καλῶς λέγει τοῦτο ὁ Ἡφαισϑίων, οὐδὲν γὰρ πρᾶγμα παροιμιακὸν αὐτὸ καλεῖσθαι, εἴ τινες γράψαντες παροιμίας, κατεχρήσαντο τῷ μέτρῳ, καὶ ἰαμβικῶν καὶ ἐπικῶν οὐσῶν παροιμιῶν. Ὡς γὰρ τὸ Ἀριστοφάνειον μέτρον, καίπερ Ἀριστοφά-

[1] *Enchir.* p. 49 sq.

Digitized by Google

νους μὴ εὑρηκότος, ὅμως τῷ καταχρήσασθαι τοῦτον αὐτῷ, ὠνομάσθαι οὕτω τὸ μέτρον παρέσχετο· ὡσαύτως κἀνταῦθα· ὥσϊε μάτην Ἡφραισλίων ἐμέμψατο.

Sans vouloir prendre parti entre Héphestion et son scholiaste, je demanderai seulement pourquoi les anciens ne substituèrent pas le nom de *céleusmatique* à celui de *parœmiaque?* C'est, à n'en pas douter, que le *céleusmatique* se trouvait trop voisin du procéleusmatique, et qu'ils craignirent de confondre par le nom ce qui était déjà si semblable par sa nature.

Je n'ai pas encore achevé la tâche que je me suis proposée, je n'ai pas encore traité toutes les questions intéressantes qui se rattachent au sujet qui nous occupe; demandons-nous donc à présent d'où put venir à Aristophane la singulière idée de confier un de ses chœurs à des grenouilles? On a dit que, le but de la pièce étant de déprimer Euripide au-dessous de ses deux illustres rivaux, il avait paru piquant au poëte satirique de figurer par cette allégorie le bavardage et la loquacité qu'on reprochait au rival d'Eschyle et de Sophocle.

Moi, je lui suppose une intention de plus. Qu'Aristophane eût pour but d'immoler encore une fois Euripide à la risée des Athéniens, d'accord; mais il voulait aussi célébrer à sa manière le dieu du vin et de l'art dramatique. Qu'on le remarque bien, Bacchus occupe la scène pendant toute la pièce; c'est Bacchus que chantent les grenouilles, Bacchus que chantent les ombres des initiés, Bacchus, enfin, qui siége aux enfers comme juge entre Eschyle et Euripide. Mais Bacchus est un dieu qui présente des faces très-diverses. D'un côté, c'est le dieu qui inspire le désordre de l'ivresse, le dieu qui aime la licence, et à qui la joie grossière ne déplaît pas, le Bacchus populaire. D'un autre côté, c'est le dieu qui préside aux plus augustes cérémonies de la religion, la divinité parèdre de Cérès et de Pro-

Digitized by Google

serpine, le mystique Iacchus. Or, tel est, selon moi, le double aspect sous lequel nous le montre Aristophane. D'abord, nous voyons Bacchus dans le quartier des Marais, à Athènes, où il a son temple, et où il règne sans partage; et ici va s'expliquer le choix que le poëte a fait de ses bizarres choristes. Ce nom de *Marais* réveillait naturellement l'idée du peuple coassant; et le génie bouffon d'Aristophane n'eut garde de laisser tomber cette idée; mais, par la plus heureuse comme la plus originale des fictions, il mit dans la bouche d'un chœur de grenouilles l'éloge du Bacchus populaire.

Les grenouilles elles-mêmes font de fréquentes allusions à cette origine, en s'appelant λιμναῖα τέκνα, *filles des marais;* en disant qu'elles ont coutume de faire retentir leurs harmonieux coassements en l'honneur de Bacchus, *dans les Marais*, ἣν ἀμφὶ Διόνυσον ἐν Λίμναισιν ἰαχήσαμεν; en désignant le quartier qui renferme le temple de ce dieu, comme *leur enceinte sacrée*, κατ' ἐμὸν τέμενος; en parlant des roseaux qu'elles nourrissent *dans les marais*, pour servir de chevalet à la lyre d'Apollon, ὃν ὑπολύριον ἐν λίμναις τρέφω. De son côté, le scholiaste n'a pas négligé ce docte rapprochement : « Elles jouent, dit-il, sur l'équivoque du mot, parce que les grenouilles se tiennent *dans les marais*, ἐν λίμναις, et que ce nom de *Marais*, Λίμναι, désignait aussi le temple de Bacchus. » — Πρὸς δὲ τὴν ὁμωνυμίαν, ὅτι ἐν λίμναις εἰσὶν οἱ βάτραχοι, Λίμναι δὲ καὶ τὸ ἱερόν[1].

Démosthène nous a conservé le serment que prononçaient à leur entrée en fonctions les prêtresses qui desservaient le temple de Bacchus aux Marais, et on y a cru voir dans les mots Θεοίνια et Ἰοβάκχεια une allusion au double rôle de ce dieu. « Je célèbre, disaient les prêtresses, je célèbre en l'hon-

[1] *Ad v.* 219.

Digitized by Google

neur de Bacchus les Θεοίνια et les Ἰοβάκχεια, selon les coutumes de la patrie et dans les temps convenables. » — Τὰ Θεοίνια καὶ Ἰοβάκχεια γεραίρω τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια, καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις [1]. Pour moi, je ne reconnais dans ces mots que la fête des Vendanges et celle des Orgies sacrées ou Bacchanales, partant le culte d'un seul et même Bacchus, celui des joies terrestres.

Quant au Bacchus des mystères éleusiniens, c'est le chœur sérieux de la pièce, ce sont les ombres des initiés, que le poëte a chargées de célébrer ce dieu; et il le fait dans une poésie pleine d'élévation et de grandeur.

Il ne me reste plus qu'une dernière question à examiner : le chœur des Grenouilles paraissait-il sur la scène? Consultons d'abord le scholiaste. Au vers deux cent neuf, une scholie se contente de dire : Βατράχων παραχορήγημα. — « Chœur surérogatoire des Grenouilles. » Immédiatement après on lit : Ἄλλως. Ταῦτα καλεῖται παραχορηγήματα, ἐπειδὴ οὐχ ὁρῶνται ἐν τῷ θεάτρῳ οἱ βάτραχοι, οὐδὲ ὁ χορὸς, ἀλλ' ἔσωθεν μιμοῦνται τοὺς βατράχους. Ὁ δὲ ἀληθῶς χορὸς ἐκ τῶν εὐσεβῶν νεκρῶν συνέσταται. — « Autre explication. Ce chant est appelé surérogatoire, parce qu'on ne voit sur le théâtre ni les grenouilles, ni le chœur, mais qu'on imite les grenouilles dans l'intérieur. Quant au chœur réel, il se compose des ombres des bienheureux. »

Que signifie cette explication? Si nous cherchons le sens de παραχορήγημα, nous trouvons que ce mot désigne uniquement tout ce que fournissait un chorége au delà de ses obligations. D'où vient donc que le scholiaste nous dit qu'on appelle ce chœur surérogatoire, *parce que* les grenouilles ne figurent point sur la scène? C'est le contraire qui eût été vrai;

[1] *Contra Neær.* p. 1371, ed. Reisk.

Digitized by Google

car les grenouilles imitées derrière la scène n'entraînaient que peu ou point de dépense, tandis que, représentées sur le théâtre, elles exigeaient des frais considérables de costumes et de décorations. Je pense donc que nous avons ici la glose de quelque faux savant. Personne n'ignore que les scholies qui nous restent sur Aristophane se composent de débris et de fragments d'époques très-diverses; que quelques-uns remontent à une haute antiquité, probablement jusqu'aux anciennes didascalies, et que d'autres sont relativement très-modernes. Si je ne me trompe, nous possédons, dans la ligne qui commence et dans celle qui termine le morceau que je viens de citer, les restes d'une ancienne scholie, et la seule digne de foi. Ces deux lignes rapprochées nous offrent : Βατράχων παραχορήγημα· ὁ δὲ ἀληθῶς χορὸς ἐκ τῶν εὐσεβῶν νεκρῶν συνέσθηκεν. — « Le chœur des Grenouilles est surérogatoire, mais le chœur véritable se compose des ombres des bienheureux. » De là il suit déjà très-probablement que les grenouilles figuraient sur la scène; mais nous pouvons rendre le fait à peu près certain. Au vers trois cent seize, au moment où le chœur des initiés paraît, le scholiaste remarque : Μετεβλήθη ὁ χορὸς εἰς μύστας. — « Le chœur s'est métamorphosé en initiés. » Ce qui signifie que les acteurs qui venaient de jouer le rôle des grenouilles allaient jouer celui des initiés, double emploi qu'on s'explique aisément par la rareté des choristes habiles, et par les frais énormes que coûtait leur éducation. Mais cette courte et précieuse remarque nous apprend encore, avec certitude, que les acteurs qui paraissaient maintenant revêtus de la robe pure des initiés, venaient de quitter l'accoutrement grotesque des grenouilles; car, sans cela, il n'y aurait eu rien *à transformer*, et le verbe μεταβάλλομαι, qui signifie proprement *changer de vêtements*, serait aussi déplacé qu'inutile.

Digitized by Google

Nous avons donc montré, pour la première fois, à l'aide du scholiaste d'Aristophane, et contrairement à l'opinion générale des savants, que le chœur des Grenouilles figurait sur le théâtre. Et disons-le maintenant, un dialogue engagé avec des interlocuteurs invisibles, des couplets chantés avec des choristes cachés ne se concevraient point. Ajoutons que la division antistrophique réclamait impérieusement la présence des danseurs; cette vérité établie plus haut devient ici un argument très-fort et presque irrésistible. Du reste, comment croire qu'on eût reculé devant l'imitation des grenouilles, lorsqu'on imitait sur la scène les oiseaux, les guêpes, et qu'on allait jusqu'à métamorphoser les nuées en personnages parlants? Je me fie trop, pour faire un seul instant cette supposition, à l'habileté des machinistes athéniens et aux ressources du génie inventif d'Aristophane.

II.

SUR LE RHYTHME D'UN CHŒUR DU CYCLOPE D'EURIPIDE.

Explication et restitution métrique de ce chœur. — Détermination du caractère dominant du rhythme. — Preuves qu'Euripide a rappelé ici le *celeusma* des matelots. — Détails sur la locution proverbiale : *S'exposer dans la personne d'un Carien.*

Il y a dans le *Cyclope* d'Euripide, drame que j'ai eu l'honneur d'expliquer cette année au Collége de France, un chœur qui présente une particularité fort remarquable, et qui n'a cependant attiré jusqu'ici, sous ce rapport, l'attention d'aucun métricien ni d'aucun commentateur. J'avoue que moi-même je n'ai été frappé de ce caractère qu'après avoir fait du

Digitized by Google

chœur des *Grenouilles* d'Aristophane l'étude métrique et musicale dont les résultats viennent d'être exposés. Mais, averti par cet éveil, j'ai découvert, je crois sans illusion, le dessein réel du poëte, et j'espère le rendre évident aux yeux de mes lecteurs.

Ulysse a préparé le pieu embrasé qui doit aveugler le Cyclope, et il vient sur la scène dire au chœur des Satyres qu'il n'attend plus, pour agir, que le secours qu'ils lui ont offert, le secours de leurs bras. Mais quand le moment d'exécuter est arrivé, adieu les courageuses résolutions de la gent chèvre-pieds; tous, sous un prétexte ou sous un autre, cherchent à excuser leur poltronnerie. Ulysse n'est pas dupe, et il ne leur ménage point d'abord l'expression de son mépris: « Hommes lâches, s'écrie-t-il, et alliés inutiles que ceux-là! »

Ἄνδρες πονηροὶ κοὐδὲν οἵδε σύμμαχοι (642).

Les Satyres lui avouent alors sans détour que le soin de leur conservation leur fait un devoir de ne se point exposer dans cette périlleuse entreprise. Mais qu'il ne s'inquiète pas pour cela; ils le serviront sans agir, et le serviront efficacement. « Je sais, dit le chœur, un chant magique d'Orphée d'une vertu toute-puissante, à ce point que le tison ira de soi-même dans le crâne brûler le fils de la terre à l'œil unique. »

Ἀλλ' οἶδ' ἐπῳδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,
Ὡς αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον
Στείχονθ' ὑφάπλειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς (646 sqq.).

Ulysse, qui croit peu à la vertu des chants d'Orphée, mais qui est convaincu de la puissance du rhythme pour animer le courage, et qui d'ailleurs désire intéresser les Satyres au succès de son dessein, et obtenir leur concours à quelque titre,

Digitized by Google

répond ainsi au chœur : « Je savais bien depuis longtemps que tu es tel de ta nature; mais je le sais mieux maintenant, et il y a nécessité de me servir de mes propres amis. Mais si tu es tout à fait impuissant de la main, dirige au moins par ton commandement, afin que nous devions à tes exhortations le bon courage de mes amis. »

Πάλαι μὲν ἤδη σ' ὄντα τοιοῦτον φύσει,
Νῦν δ' οἶδ' ἄμεινον, τοῖσι δ' οἰκείοις φίλοις
Χρῆσθαί μ' ἀνάγκη. Χειρὶ δ' εἰ μηδὲν σθένεις,
Ἀλλ' οὖν ἐπεγκέλευέ γ', ὡς εὐψυχίαν
Φίλων κελευσμοῖς τοῖσι σοῖς κτησώμεθα (649 sqq.).

Le chœur, qui voit par là un moyen de détourner le péril sur la tête d'autrui, comme il le dit lui-même assez crûment, promet l'office que demande le héros. « Je ferai cela, réplique-t-il; nous nous exposerons dans le Carien. Que le Cyclope soit donc brûlé par l'effet de nos exhortations. »

Δράσω τάδ' · ἐν τῷ Καρὶ κινδυνεύσομεν [1].
Κελευσμάτων δ' ἕκατι τυφέσθω Κύκλωψ (654 sqq.).

[1] Ἐν τῷ Καρὶ κινδυνεύσομεν. C'était un proverbe fort répandu chez les anciens et dont l'origine n'est pas certaine. L'explication la plus admise, c'est que, les Cariens ayant loué les premiers aux autres peuples leurs services pour la guerre, il passa en usage de dire : *s'exposer dans la personne d'un Carien*, pour signifier en exposer un autre à sa place. Ce proverbe, qui était ordinairement, Ἐν Καρὶ τὸν κίνδυνον, a été cité et interprété par les parœmiographes Apostolius (VIII, 34), Zénobius (III, 59), Arsénius (*Violet.* p. 230). Le scholiaste de Platon est celui qui a donné les plus précieux détails sur cette location, et il en fait en quelque sorte l'histoire dans une suite d'exemples. Interprétant ces paroles du *Laches* : Σκοπεῖν χρὴ μὴ οὐκ ἐν τῷ Καρὶ ὑμῖν ὁ κίνδυνος κινδυνεύηται (t. II, p. 187, ed. H. St.), il montre par des citations le proverbe déjà connu d'Homère, employé ensuite par Archiloque, Cratinus, Philémon et l'historien Éphore, sans oublier notre vers du *Cyclope*, pour lequel il fournit une variante qui n'a jamais été signalée : Καὶ Εὐριπίδης Κύκλωπι·

Δράσω τάδ' · ἐν [τῷ] Καρὶ κινδυνευτέον.

Ce proverbe, qui remonte, comme on

Digitized by Google

Et il chante alors le couplet suivant : « Holà! holà! avec la plus généreuse ardeur, poussez, hâtez-vous, consumez le sourcil du monstre qui dévore ses hôtes. Brûlez holà, incendiez holà le pasteur du mont Etna; agite circulairement, déchire : prends garde qu'exaspéré par la souffrance, il ne se porte sur toi à quelque acte de furie. »

Voilà sans doute de la poésie vive, animée, pressante; mais qui ne voit combien elle serait encore loin de pouvoir produire les effets qu'on lui demande, et que l'on a promis en son nom! Il faut donc chercher ailleurs que dans la pensée et dans l'expression le secours réclamé par Ulysse. Et où le chercherons-nous, si ce n'est dans le rhythme? Oui, le rhythme, voilà la force, la puissance, la vertu réellement magique sur laquelle compte le héros. Mais quel était encore ce rhythme? Le poëte n'en a pas fait mystère, selon moi, et nous a clairement indiqué que c'était celui-là même du chant des rameurs. Remarquons d'abord, en effet, l'espèce d'affectation avec laquelle il répète les termes propres dont on désignait l'air et la chanson nautique, *ἐπεγκελεύω, κελευσμός, κέλευσμα.* Déjà il avait annoncé plus haut et motivé l'emploi de ce rhythme, lorsque Ulysse, exposant aux Satyres son dessein d'aveugler le Cyclope, et décrivant d'avance son action, ajoute, pour la rendre plus présente et plus sensible :

Ναυπηγίαν δ' ὡς εἴ τις ἁρμόζων ἀνὴρ
Διπλοῖν χαλινοῖν τρύπανον κωπηλατεῖ,

voit, à la plus haute antiquité, était encore, à ce qu'il paraît, usité du temps de Cicéron. L'orateur romain, dans le plaidoyer pour L. Flaccus, s'adressant aux témoins asiatiques : « Que dirai-je de toute la Carie, leur demande-t-il? N'est-ce pas un propos qui a cours dans votre propre langage, que, si l'on veut tenter quelque périlleuse expérience, il le faut faire de préférence sur un Carien? » — « Quid de « tota Caria? Nonne hoc vestra voce vul- « gatum est, si quid cum periculo expe- « riri velis, in Care id potissimum esse « faciendum? » (§ XXVII).

Digitized by Google

Οὕτω κυκλώσω δαλὸν ἐν φαεσφόρῳ
Κύκλωπος ὄψει, καὶ συναναυῶ κόρας (460 sqq.).

« Et de même qu'un homme ajustant les pièces destinées à la construction d'un vaisseau, *imprime* avec deux courroies *le mouvement de la rame* à la tarière, ainsi j'agiterai circulairement le tison dans la cavité par où le Cyclope reçoit la lumière, et je dessécherai ses pupilles. »

Cette comparaison est tirée presque textuellement d'Homère, qui fait dire aussi par Ulysse dans cette circonstance:

..... Ὡς ὅτε τις τρυπῷ δόρυ νηΐον ἀνὴρ
Τρυπάνῳ, οἱ δέ τ' ἔνερθεν ὑποσείουσιν ἱμάντι,
Ἀψάμενοι ἑκάτερθε, τὸ δὲ τρέχει ἐμμενὲς αἰεί[1].

« Et de même, lorsque un homme vient à percer avec une tarière un bois de vaisseau, et que d'autres en dessous lui impriment un mouvement à l'aide d'une courroie, après s'y être attachés de chaque côté, et que l'instrument se meut avec une persévérance invariable, etc. » Mais Euripide y a introduit une image de sa façon, c'est κωπηλατεῖ, le verbe de la prose pour signifier *ramer,* et cette image, en figurant le mouvement des ouvriers qui font tourner la tarière, nous prépare à la mesure qu'observeront les Satyres dans le chœur qui nous occupe.

Maintenant si nous en venons au chant même de ces Satyres, nous allons voir le poëte confirmer les indications qu'il a données. Les métriciens ne s'accordent pas sur la division de ce morceau lyrique ni sur la détermination des vers. Le

[1] *Odyss.* Ι', 384 sqq.

Digitized by Google

plus grand nombre cependant les partage de la manière suivante :

1. Ἰὼ, ἰώ.
2. Γενναιότατ' ὠθεῖτε, σπεύδετε·
3. Ἐκκαίετε τὰν ὀφρὺν
4. Θηρὸς τοῦ ξενοδαίτα·
5. Τύφετ' ὦ, καίετ' ὦ
6. Τὸν Αἴτνας μηλονόμον.
7. Τόρνευ', ἕλκε, μή σ' ἐξοδυνηθεὶς
8. Δράσῃ τι μάταιον (656-653).

Hermann, substituant *γενναιότατοι* à *γενναιότατα*, donné par les manuscrits, et supprimant l'article placé devant *ὀφρύν*, a divisé ainsi les deux premiers vers :

Ἰὼ, ἰὼ, γενναιότατοι,
Ὠθεῖτε, σπεύδετε,
Ἐκκαίετ' ὀφρύν.

M. G. Dindorf lit ainsi le premier vers :

Ἰὼ, ἰὼ, σπεύδετ' ὦ,
Γενναιότατ' ὠθεῖτ'.

Je ne parle point de la restitution de M. Hartung, qui a cru découvrir ici une strophe et une antistrophe, et qui les a rétablies à l'aide des plus arbitraires changements[1].

Quant à l'espèce de mètres à laquelle on rapporte ces vers, ce sont des glyconiques mêlés. Ainsi, dans la division la plus générale, le premier vers formera *un ïambique monomètre;* le second, *un anapestique dimètre;* le troisième, *un glyconique avec anacrouse;* le quatrième, *un glyconique;* le cinquième, *un cré-*

[1] Voir son ouvrage intitulé : *Euripides restitutus*, t. I, p. 435, et son édition du *Cyclope*.

Digitized by Google

tique dimètre; le sixième, *un glyconique précédé d'un bacchius;* le septième, *un glyconique précédé d'un trochaïque;* le huitième, *un glyconique avec anacrouse.*

Dans la division particulière admise par Hermann, pour les deux premiers vers, le premier sera *un glyconique précédé d'une penthémimère ïambique;* le second, *une tripodie ïambique;* le troisième, *un glyconique avec anacrouse.*

Dans la division particulière admise par M. G. Dindorf, pour le premier vers, le premier sera, comme il le dit lui-même, *un ïambico-trochaïque;* le second, *un glyconique avec anacrouse.*

Mais faut-il voir, en effet, ici un système glyconique? Je ne le pense point. Le métricien anglais Heath me paraît avoir senti avec une justesse pleine de goût le véritable rhythme de ce morceau; seulement il a poussé la rigueur trop loin, et cet excès l'a entraîné dans un autre. Il a réduit tous ces vers à un système anapestique pur, qu'il dispose de la façon suivante :

Ἰὼὶ, ἰώ.
1. Γενναιότατ' ὠθεῖτε, σπεύδετε·
2. Ἐκκαίετε τὴν ὀφρὺν θηρὸς
3. Τοῦ ξενοδαίτα. Τύφετε, καίετε
4. Τὸν Αἴτνας μηλονόμον· τόρνευ',
5. Ἕλκε, σὲ μὴ 'ξοδυ-
6. νηθεὶς, δράσῃ τι μάταιον.

On voit combien de sacrifices lui a coûtés sa régularité trop exclusive. Au vers 3, il a d'abord fait deux dactyles des deux crétiques *τύφετ' ὦ, καίετ' ὦ,* que les manuscrits et les anciennes éditions écrivent *τυφέτω, καιέτω,* et dont Musgrave a restitué l'orthographe avec certitude. Au vers 4, il a substitué *σὲ μή* à *μή σ',* ce qui n'est pas indifférent. Enfin, pour clore son système par le parœmiaque accoutumé, il a été forcé de

Digitized by Google

couper le mot ἐξοδυνηθείς, ce qui n'est point d'usage avec les anapestes.

Je crois donc que nous avons ici un système anapestique, mais impur et mélangé; et je propose d'en diviser et d'en déterminer ainsi les mètres.

Ἰώ, ἰώ.	*Iambique monomètre.*
Γενναιότατ' ὠθεῖτε, σπεύδετε·	*Anapestique dimètre.*
Ἐκκαίετε τὰν ὀφρὺν θηρὸς	*Idem.*
Τοῦ ξενοδαίτα.	*Anapestique monomètre.*
Τύφετ' ὦ, καίετ' ὦ,	*Crétique dimètre.*
Τὸν Αἴτνας μηλονόμον.	*Glyconique avec bacchius.*
Τόρνευ', ἔλκε· μή σ' ἐξοδυνηθεὶς [1],	*Glyconique avec trochaïque.*
Δράσῃ τι μάταιον.	*Tripodie anapestique catalectique.*

Le caractère dominant du rhythme de ce chœur ainsi déterminé, l'intention du poëte en devient, selon moi, tout à fait manifeste. On a vu, en effet, par le passage de Servius, cité dans le *Mémoire sur le chœur des Grenouilles*, que la mesure de l'air et de la chanson des rameurs était celle de l'anapestique. Il est vrai qu'à cet endroit nous avons dit et montré

[1] Ἔλκε· μή σ' ἐξοδυνηθείς. — J'ai ponctué et entendu ce vers autrement que les commentateurs et les traducteurs. Ils mettent une virgule après ἕλκε, et ils traduisent μή par *de peur que : Blesse-le, dans la crainte que*, etc. Mais on se demande alors quel rapport peuvent avoir les deux idées : loin de s'appuyer, elles s'excluent, et l'action que l'on conseille doit produire l'effet qu'on cherche à prévenir. Aussi, pour faire disparaître le désaccord sans doute, plusieurs interprètes ont-ils cru devoir traduire ici ἕλκω par *prendre la fuite*, en sous-entendant πόδα, *tire le pied*. Mais un pareil sens est inadmissible. Jamais ἕλκω n'a signifié ni pu signifier *prendre la fuite*, soit seul, soit avec πόδα. Ce verbe exprima souvent *tirer en déchirant, arracher*, comme dans ce vers des *Troyennes* :

Ἄρασσε κρᾶτα κούριμον,
Ἕλκ' ὀνύχεσσι δίπλυχον παρειάν (280 sqq.).

« Frappe ta tête rasée, déchire avec les ongles tes deux joues. »

Tel est ici son vrai sens. Comment cependant échapper à la contradiction? Il suffit de mettre un point en haut après ἕλκε, et de sous-entendre ὅρα devant μή, ellipse si fréquente en grec, *prends garde que*, etc.

Digitized by Google

par plusieurs exemples que les anciens idéalisèrent la musique navale pour la rendre plus digne de la scène et pour l'approprier à d'autres grandes solennités. Il est vrai aussi que le chœur d'Aristophane a prouvé par le fait que le poëte ne se croyait pas tenu d'observer le rhythme anapestique, et qu'il se contentait d'une mesure adaptée au mouvement des rames. Mais de là il ne s'ensuit point que son imitation ne fût quelquefois plus fidèle, et que, comme ici, par exemple, sans employer le mètre pur de la chanson des rameurs, il ne pût avec une intention marquée le faire dominer.

Tout se réunit donc pour montrer qu'Euripide a voulu rappeler, dans ce chœur du *Cyclope*, le *celeusma* des matelots. Et quel autre rhythme, en effet, pouvait faire supposer avec plus de vraisemblance la nature des mouvements qu'Ulysse et ses compagnons étaient censés exécuter dans l'intérieur de la caverne? Nous avons donc ici un second exemple de ces emprunts que fit la musique dramatique à la musique navale; et ce second exemple est encore plus frappant de vérité que le premier.

Digitized by Google

MÉMOIRE

SUR

UN DOCUMENT INÉDIT

POUR SERVIR

A L'HISTOIRE DES LANGUES ROMANES,

PAR M. EGGER.

Première lecture, le 18 mai 1855; Deuxième lecture, le 17 septembre 1856.

Le document que je me propose de faire connaître et d'éclaircir, dans ce Mémoire, par le rapprochement de quelques pièces analogues, est un document bilingue. Il comprend: 1° le Symbole de la Foi, en grec, et en langue franque ou romane, mêlée de quelques mots latins; 2° le *Pater* en grec et en latin, le tout de la main d'un copiste grec. L'intérêt de ce document, peut-être unique en son genre, dépendant surtout de la date même où on le rapportera, je crois devoir m'attacher d'abord à marquer l'âge du manuscrit qui nous l'a conservé.

Le manuscrit grec n° 2408 de la Bibliothèque impériale, que notre savant confrère M. Hase a plus d'une fois signalé aux auditeurs de son cours de paléographie, et sur lequel M. de Rochefort a jadis publié une notice[1], se divise en trois parties bien distinctes :

1° Quatre feuillets d'écritures diverses, contenant des fragments relatifs à la liturgie et au comput ecclésiastique;

[1] *Notices et Extraits des manuscrits*, vol. I, p. 131-155. Malheureusement le travail de M. de Rochefort est incomplet et inexact à beaucoup d'égards.

Digitized by Google

2° Du feuillet 5 au feuillet 199, un Lexique de mots grecs extraits des auteurs sacrés et des auteurs profanes : c'est l'ouvrage même sur lequel M. de Rochefort s'est particulièrement étendu dans sa Notice, et dont l'importance paraît avoir échappé aux derniers éditeurs de Suidas, d'Hésychius et des Étymologiques; du moins, le manuscrit 2408 n'est signalé ni dans les préfaces, ni dans les recueils de variantes qui accompagnent le texte des éditions les plus récentes de ces lexiques;

3° Une cinquantaine de pièces diverses de grammaire, d'histoire, de théologie, etc., dont l'une permet de fixer par approximation la date du manuscrit. Cette pièce, l'avant-dernière de celles qui sont de la même main que le lexique, est une liste des soixante et treize empereurs qui régnèrent à Constantinople, depuis Constantin le Grand jusqu'à Alexis Ducas Murzuphle, dont le règne éphémère finit avec l'occupation de Byzance par les Croisés, *οὗ βασιλεύοντος*, dit l'auteur de la liste, *παρεδόθη ἡ Κονσταντινούπολις παρὰ τῶν Λατίνων ἐν ἔτει ϛ̅ ψ̅ ι̅ β̅, ἰνδικτίωνος ι̅β̅, ἀπριλλίου μηνὸς ἡμέρᾳ β̅*, c'est-à-dire l'an 6712 de l'ère mondaine de Constantinople (1205 de l'ère chrétienne), la 12e année de l'indiction, le 2 du mois d'avril. Or, il est très-probable que si, à l'époque où le manuscrit fut achevé, la dynastie grecque eût été déjà rétablie sur le trône, le copiste de cette nomenclature n'eût pas manqué de la reprendre avec Michel Paléologue, le premier souverain national après l'expulsion des Francs. On peut donc admettre, avec beaucoup de vraisemblance, que le manuscrit 2408 a été écrit entre 1204 et 1261.

On lit, il est vrai, sur le dernier feuillet la note suivante de l'abbé Sallier : « Videtur scriptus hic codex circa annum Christi 1270 », et plus bas : « Codex scriptus manu Athanasii Hamar-« toli, ejusdem scilicet qui scripsit codicem 2753. » Mais cette

Digitized by Google

assertion se fonde uniquement sur la ressemblance des écritures; or, dans le manuscrit 2753 (aujourd'hui 2654), terminé par une souscription du moine Athanasius, et formellement daté de l'an du monde 6781, 1273 de l'ère chrétienne; dans ce manuscrit, dis-je, les feuillets 142 à 165 ressemblent seuls par l'écriture à la partie qui nous occupe dans le manuscrit 2408; le reste est certainement d'une autre main et d'une main plus moderne, celle même qui a signé et daté le manuscrit. Le rapprochement établi par Sallier entre les deux manuscrits est donc pour nous de nulle valeur. Mais, ce rapprochement fût-il exact de tout point, on concevrait encore que le même copiste ait pu, à plusieurs années de distance, écrire deux volumes où sa main soit reconnaissable. Ainsi, de toute façon, le manuscrit 2654 ne nous fournit point la date du manuscrit 2408, et ce dernier appartient très-probablement presque tout entier (depuis le cinquième feuillet jusqu'à la fin) à la première moitié du XIII^e^ siècle, comme d'ailleurs le montre assez bien le caractère général de l'écriture.

Cela posé, venons au document en question. Il se lit au folio 223 verso et suivant du manuscrit 2408, entre deux morceaux sur des sujets différents, à savoir : 1° une généalogie de sainte Anne; 2° un extrait de la Δογματικὴ πανοπλία de Zigabenus[1], contenant le prétendu témoignage de l'historien Josèphe sur Jésus-Christ. Les mots grecs sont écrits en lettres rouges; les mots francs ou latins sont en lettres noires. L'écriture offre peu d'abréviations; sauf en deux ou trois endroits, que je noterai, la leçon n'en est jamais douteuse. J'ai reproduit les divisions souvent bizarres du texte. Mais, tandis que le copiste a écrit d'un seul trait et sans alinéa les mots de l'original grec et ceux de la traduction romane ou latine, j'ai disposé,

[1] Voir, sur cet auteur, Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 328, ed. Harles.

Digitized by Google

pour rendre la lecture plus facile, le texte et la traduction sur deux colonnes parallèles. En outre, il m'a semblé utile de récrire, aussi bien que je l'ai pu, en lettres latines les sons que le copiste s'efforçait de rendre avec les caractères de l'alphabet grec. On remarquera que ses procédés de transcription attestent une prononciation du grec tout à fait conforme à celle qui a prévalu depuis tant de siècles en Orient, et qui est remplacée dans nos écoles par la prononciation érasmienne. Par exemple, pour rendre le son de notre *d*, le copiste grec écrit d'ordinaire les deux lettres *ντ*; pour le son de notre *v*, il emploie un *β*. Il représente le son de notre *i* tantôt par *η*, tantôt par *υ*, tantôt par la diphthongue *οι*. Quant à l'accentuation des mots néolatins, elle est d'une étrange irrégularité, et je n'ai cru devoir en tenir compte, dans la transcription en lettres françaises, que pour certains mots où l'utilité de cette observation sera bientôt appréciée. D'autres remarques de ce genre trouveront mieux leur place, soit au bas du texte et sous forme de notes, soit dans la discussion critique qui suivra le texte, que j'ai hâte de placer sous les yeux du lecteur.

ΤΟ ἍΓΙΟΝ ΣΎΜΒΟΛΟΝ

διά τε τῆς λατινικῆς καὶ ῥωμαϊκῆς γλώττης (1).

Πισ7εύω — *Κρέτ7ω* — Cretto (2)
εἰς ἕνα Θεόν — *ἃ ἲν τέω* — a in deo
πατέρα — *πάτρεμ* — patrem
παντοκράτορα — *μόννποτάντε* (3) — monnpotante (*pour* omnipotente?)
ποιητήν — *κρϊτουρ* — critour
οὐρανοῦ καὶ γῆς — *σέλεαντέρρα* — seleanterra
ὁρατῶν τε — *κϊ σε βόετ* — ki se voet
πάντων — *τε τούτ* — te tout
καὶ ἀοράτων — *ἐνού σε βόετ* — enou se voet
καὶ εἰς ἕνα — *ἐα ἲν* — ea in

Digitized by Google

κύριον — ντόμνης — domnis (4)
Ἰησοῦν — Γκίζοῦν — Gcizoun
Χρισ/όν — Κρίσ/ον — Criston
τὸν υἱόν — φίλϊου — filiou
τοῦ Θεοῦ — ντέους — deus
τὸν μονογεννῆ — λῦν σούλ — lyn soul
τὸν ἐκ τοῦ πατρός — κὶν τοῦ πέρ — ki dou per
γεννηθέντα — σανέϊσ/ε — sa neiste (soit né)
πρὸ πάντων — ἀβάουντε τούτ — avaounte (5) tout
τῶν αἰώνων — ντελαούς — delaous (6)
φῶς — κλάρτ — clart
ἐκ φωτός — ντέ κλαρτέ — dé clarté.
Θεὸν ἀληθινόν — ντέω βερυτάτω — deo verytato
ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ — ντε παρτέω βερυτατούμ — de par teo veritatum
γεννηθέντα — ναϊσ/έ — naisté
οὐ ποιηθέντα — νου φαισ/έ — nou faisté
ὁμοούσιον — ντί ουν ρῦεν — di oun ryen
τῷ πατρί — πάτρούμ (sic) — patroum
δι' οὗ τὰ πάντα — παρὴ (sic) τούτ — pari tout (7)
ἐγένετο — σε φύρετ — se fyret
τὸν δι' ἡμᾶς — κὶ πουρ νούι — ki pour noui
τοὺς ἀνθρώπους — ὄμνοις — omnis (homnis, homnes, hommes)
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν — έπουρ λα νόσ/ρα — e pour la nostra
σωτηρίαν — σαβετέ — saveté
κατελθόντα — ντεσεντή — dessendi
ἐκ τῶν οὐρανῶν — ντε σίελς — de ciels
καὶ σαρκωθέντα — ἒ σεντζιαρνᾶ — e s'enziarna
ἐκ πνεύματος ἁγίου — ντὲ σπϋρὶ σάντι — de spyri santi
καὶ Μαρίας τῆς παρθένου — έντε Μαρίαι βεριτζίεναι — e de Marie verziene
καὶ ἐνανθρωπήσαντα — ἒ, σεομανιτά — e se omanita
σ/αυρωθέντα τε — ἐ, σεο κρυξιφᾶ — e seo cryxifa
ὑπὲρ ἡμῶν — πουρ νούι — pour noui
ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου — ντε Πιλάτος Πόντιος — de Pilatos Pontios
καὶ παθόντα — σὲμπενᾶ (sic) — [e] s'empena
καὶ ταφέντα — ἐσοῦ σ/έρραγ (sic) — e sou sterra (8)
καὶ ἀνασ/άντα — ἐρρεσοῦσιτᾶ (sic) — erressoussita

Digitized by Google

τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ — λε τίερ τζίουρ — le tier tziour (9)
κατὰ τὰς γραφάς — συγκλοῦν λὲς σκριτούραις — syncloun (10) les scritoures
καὶ ἀνελθόντα — ἐ μουντᾶ — e mounta.
εἰς τοὺς οὐρανούς — ἀο σίελς — ao ciels (11)
καὶ καθεζόμενον — ἐσασήσ1 — e s'assist
ἐν δεξιᾷ — ἀν τάσ1ρε — a dastre
τοῦ πατρός — ντουπέρ — dou per
καὶ πάλιν — ἀγκόρα — [e] ancora
ἐρχόμενον — βαινάοντ — venaont
μετὰ δόξης — ἀγκλόερα — a gloera
κρῖναι — ντζιουσ1ιζέρ — dziustizer
ζῶντας — βιβᾶς — vivas
καὶ νεκρούς — ἐ μόρς — e mors
ζῶντας καὶ νεκρούς — λε βεῖς ε, λε μόρς — lé vis e lé mors
οὗ — τα κί — ta ki (12)
τῆς βασιλείας — ντε λανεατέ — de laneaté (13)
οὐκ ἔσ1αι τέλος — νού νια φήν — nou nia fin
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — ἐ αλε σπυρίτ σάντ — e ale spirit sant
τὸ κύριον — λε σινιουρέ — le siniouré
καὶ ζωοποιόν — ἐ βίε φάσ1εμ — e vie fastem (14)
τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς — κεντουπέρ : ντου φίλιοι — ke dou per : dou filii

Ici le copiste s'arrête pour prendre acte de sa propre orthodoxie contre ce qu'il appelle « le blasphème » des chrétiens d'Occident.

Αἱ δύο αὗται λέξεις εἰσὶ τὸ βλάσφημα τῶν Λατίνων· δύνανται γὰρ εἰπεῖν κεντουπέρ ἤγουν τοῦ πατρός, καὶ τοῦ φίλιοι ἐᾶσαι, ἤτοι τοῦ υἱοῦ· ἀλλ' ὡς κληρονόμοι τοῦ Οὐαί λέγουσι τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορευόμενον· ἡμεῖς δ' ὀρθοδόξως ἀνατρέπομεν τὸ τούτων βλάσφημον λέγοντες τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον. Τὸ δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον δηλοῖ κατὰ τὴν Λατίνων λέξιν σανέισ1 — sa neist (15).

Puis il reprend :

τὸ σὺν πατρί — κι άντρεπέρ — ki antre per
καὶ υἱῷ — ἐ φίλιο — e filio
συνπροσκυνούμενον — ἄν τρεσαουρε — antres aouré

Digitized by Google

καὶ συνδοξαζόμενον — ἐαντρεσαγκλόερε — e antres angloeré (16)
τὸ λαλῆσαν — κὶν ϖαρλᾶ — kin parla
διὰ τῶν ϖροφητῶν — ϖαρλὲ ϖροφαῖς — par lé profès
εἰς μίαν — ἀ ἶναν — a inan
ἁγίαν — σαίντα — senta
καθολικήν — καθόλικ — catholic
καὶ ἀποσ|ολικήν — ἐ ϖύσ|ελικ — e pystelic (?)
ἐκκλησίαν — γκίζε — Gcize (17)
ὁμολογῶ — ζϊ εζαχῆ — zi ezachi (18)
ἓν βάπ|ισμα — ἶν μπατίσμε — hin batisme
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν — ἀπαρ τοῦν ντεπῦτζεες — a partoun de pytzees
ϖροσδοκῶ — ἐαντένς — e antens
ἀνάσ|ασιν νεκρῶν — ρεσενσίουν (19) ντεμόρς — ressensioun de mors
καὶ ζωήν — ἐ βίε — e vie
τοῦ μέλλοντος αἰῶνος — τοῦ τένς κιν τὲτ βενὴρ — tou tens ki det venir
ἀμήν — ἀμάν — aman.

Le copiste continue, sans paraître se douter que la traduction du *Pater* n'est plus dans la même langue que celle du *Credo* :

ΤΟΙΟΥΤΟΤΡΌΠΩΣ ΚΑΙ ΤΌ ΠΆΤΕΡ ΗΜΩΝ

Πάτερ ἡμῶν — Πάτερ νόσ|ρουμ — Pater nostroum
ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — κί ες ἶν τζέλοις — ki es in tzelis
ἁγιασθήτω — σαντιφιτζέτουρς (sic) — santifitzetours
τὸ ὄνομά σου — νόμε τούουμ — nome tououm
ἐλθέτω — ἀμβίνιαθ — amviniath
ἡ βασιλεία σου — ρένουμ τούουμ — renoum tououm
γενηθήτω — φίαθ — fiath
τὸ θέλημά σου — βολουντας τούαμ — volountas touam
ὡς ἐν οὐρανῷ — σικούθ ἶν τζέλῳ — sicouth in tzelo
καὶ ἐν τῇ γῇ — ἐθ ἶν τέρρα — eth in terra
τὸν ἄρτον ἡμῶν — ϖάνεμ νόσ|ρουμ — panem nostroum
τὸν ἐπιούσιον — κοτήτια — cotitia [noum?] (20)
δὸς ἡμῖν — δδὰ νόββις (sic) — dda nobbis
σήμερον — ὄδε — ode
καὶ ἄφες ἡμῖν — ἐθ δμϊτε νόββις — eth dmite nobbis

Digitized by Google

τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν — δέββιτα νόσιρα — debbita nostra
ὡς καὶ ἡμεῖς — σίκουθ ἐθ νός — sicouth eth nos
ἀφίεμεν — διμίττιββους — dimitibbous
τοῖς ὀφειλέταις — δεμβιτόριβους — dembitoribous
ἡμῶν — νόσιρουμ — nostroum
καὶ μὴ εἰσενέγκῃς — ἐθνεινδούκας — eth ne indoucas
ἡμᾶς — νὸς — nos
εἰς πειρασμόν — ἰντεντετζίονε — in tentetzione (21)
ἀλλα ῥῦσαι ἡμᾶς — σέθ (22) λίπερα νός — seth lipera nos
ἀπὸ τοῦ κακοῦ πονηροῦ (sic) — ἀμάλω — a malo
ἀμήν — ἀμάν — aman.

Après la lecture de ce singulier document, la première observation qui se présente à l'esprit, c'est que nous n'en avons pas sous les yeux la rédaction originale, mais seulement une copie. En effet, 1° l'écriture, malgré quelques traits douteux, qui çà et là nous arrêtent, atteste une main exercée et un certain effort de calligraphie; on n'écrit pas ainsi le brouillon d'une traduction tant soit peu difficile. 2° Diverses syllabes, évidemment omises ou altérées, comme dans les mots qui répondent à *οὐρανοῦ καὶ γῆς*, à *τῶν αἰώνων*, à *τῆς βασιλείας*, à *ὁμολογῶ*, à *καὶ ἀποστολικήν*, montrent un copiste qui ne lisait pas sans peine l'original placé sous ses yeux, qui, peut-être même, le lisait quelquefois avec négligence. 3° On a pu remarquer que les mots *ζῶντας καὶ νεκρούς* sont deux fois répétés, et traduits de deux manières différentes; or, le manuscrit porte en marge, à cet endroit, et d'une écriture semblable à celle du texte, quoique un peu moins grosse, la note que voici : *ὧδε διπλάζει ὁ λόγος*, par laquelle le copiste prend acte d'une répétition qu'il lisait sur l'original, et dont, apparemment, il ne voulait pas être accusé lui-même. 4° Un indice plus subtil, mais non moins convaincant à mes yeux, c'est que les accents placés par le copiste grec sur un grand nombre de mots ro-

Digitized by Google

mans sont contraires à la prononciation latine, ce qui n'a pu arriver ni à un traducteur connaissant bien la langue dans laquelle il traduit, ni même à un Grec ignorant les langues romanes, mais à qui un Latin aurait dicté cette version de son Symbole. Dans ces deux cas, en effet, les signes d'accents placés sur les mots romains y représenteraient fidèlement l'accentuation usuelle des peuples occidentaux. Or il n'en est pas toujours ainsi dans notre manuscrit. Pour citer quelques exemples, si dans *a dástre* pour ἐν δεξιᾷ, et dans *sainta* pour ἁγίαν, l'accent roman a été maintenu, il est, au contraire, méconnu et mal placé dans *sinioure* (seigneur) pour κύριον, dans *pytzees* (péchés) pour ἁμαρτιῶν, dans *vaïsié* (né) pour γεννηθέντα, etc. Ces infractions n'indiquent-elles pas une personne qui *lisait* le roman, mais qui n'était accoutumée ni à l'entendre ni à le prononcer?

Des raisons qui précèdent, je crois pouvoir conclure que tout ce document ne nous est représenté aujourd'hui que par une transcription très-incorrecte. Or, comme le ms. n° 2408 nous a déjà paru antérieur à l'an 1261, il s'ensuit que l'original sur lequel on l'a copié doit être d'une date plus voisine encore de la prise de Constantinople par les Croisés. Un second point qu'il est facile d'établir, c'est que, dans le document primitif, le Symbole grec a servi de texte à la traduction en dialecte néo-latin, et non le Symbole néo-latin à la traduction grecque. En effet, non-seulement les mots grecs précèdent toujours ici les mots qui leur correspondent dans la version néo-latine; mais encore l'ordre des mots, dans cette dernière, pour suivre de plus près l'ordre des mots grecs, devient quelquefois contraire à toute syntaxe romane. Ainsi, dans ce passage : ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων, *ki se voet te tout enou ki se voet;* et dans cet autre : οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος, *da ki de la reaté*

Digitized by Google

nou nia fin, il est évident que l'interprète a voulu, bon gré mal gré, calquer sa phrase sur l'original grec. Peut-être aura-t-il dicté à quelque Grec, qui lui récitait successivement chaque morceau de l'original pour en recueillir la traduction; et ce Grec lui-même, ignorant sans doute les langues de l'Occident latin, a noté, comme il a pu, avec certaines hésitations, les sons qu'il entendait. De là, cette double traduction des mots *ζῶντας καὶ νεκρούς*, *vivas* (pour *vivants*) *e mors,* puis *le vis et le mors;* de là l'omission fréquente des particules de liaison, camme la conjonction *καί*; l'omission, plus grave encore, de la préposition *de* dans les mots qui traduisent *οὐρανοῦ καὶ γῆς*; de là, tant d'altérations plus ou moins barbares des mots romans, altérations sous lesquelles ils sont parfois méconnaissables. Tous ces défauts s'expliquent par une égale inexpérience de la part du traducteur et de la part de l'écrivain grec qui recueillait la traduction sous sa dictée.

Quant à la rédaction que nous avons sous les yeux, elle témoigne aussi d'une grande négligence. Le titre principal : *Τὸ ἅγιον σύμβολον*, etc., n'annonçait que le Symbole de la Foi. Le rédacteur y ajoute le *Πάτερ ἡμῶν*, et cela sans s'apercevoir que ce second morceau est traduit, non pas dans la même langue que le précédent (*τοιουτοτρόπως*), mais en latin ancien. Il est vrai que le nombre assez considérable de mots purement latins que renferme la traduction du *Credo* a pu causer quelque trouble à un esprit peu lettré, et lui laisser croire que les deux traductions étaient l'une et l'autre en langue latine. D'ailleurs on sait que, pour les hommes de l'Orient, tous les peuples de l'Occident s'appelaient des *Latins.*

On peut, en effet, conjecturer que l'auteur de la rédaction du Symbole conservé dans le manuscrit 2408 est quelque moine byzantin qui tenait fermement au schisme oriental,

Digitized by Google

comme on tiendrait à la véritable orthodoxie, et que scandalisait dans le Symbole romain l'addition des mots *filioque*, objet de tant de controverses entre l'Église d'Orient et le saint-siége (23). Lorsque les chefs de la quatrième croisade arrivèrent devant Constantinople, pour prix des secours qu'ils promettaient au jeune Alexis Comnène contre l'usurpateur, on sait qu'ils imposèrent à ce prince de fort dures conditions, entre autres, et avant tout, celle d'abjurer le schisme et de se soumettre à l'Église romaine (24). Si l'empereur et le clergé de Constantinople se résignèrent à cette abjuration, ce ne fut pas, on peut le croire, sans protester secrètement contre la violence qui leur était faite. A plus forte raison, hors de Constantinople, et dans les cloîtres, où pénétrait moins facilement la tyrannie des Latins, le Symbole schismatique dut garder toute son autorité sur les consciences. La résistance des Grecs à l'Église romaine s'accroissait d'ailleurs de toute l'antipathie excitée par la domination des Francs. Ainsi s'explique assez bien l'anathème lancé contre l'*hétérodoxie* romaine par le rédacteur de notre symbole bilingue. Ainsi ce document se rattache à l'un des plus remarquables incidents de la quatrième croisade; et peut-être n'était-il pas sans intérêt pour l'histoire de recueillir, parmi les débris de l'érudition byzantine, cette étrange protestation du patriotisme et de la liberté religieuse contre la servitude apportée aux Grecs par les armées de l'Occident.

Mais la version romane du Symbole, que le manuscrit 2408 nous a transmise, a pour nous un autre genre d'intérêt, un intérêt plus direct et plus national.

Les traductions en langue vulgaire des prières de l'Église sont assez rares au moyen âge et de date assez récente. Pour ma part, je n'ai pu retrouver que quatre versions du *Credo* en

Digitized by Google

langue d'oïl; encore, de ces quatre versions, une seule reproduit le formulaire canonique de Nicée; les autres se rapportent chacune à quelqu'un des nombreux textes du Symbole qui, avant ou même après le célèbre concile, circulaient parmi les chrétiens orthodoxes (25).

Les quatre traductions romanes dont je parle sont un complément naturel de celle qui fait l'objet principal de ce mémoire:

1° *Credo*, dit du Sire de Joinville, publié en 1837, par la Société des bibliophiles français, d'après un manuscrit unique de la Bibliothèque royale, qui paraît avoir été écrit vers le même temps que le manuscrit grec 2408. A supposer que ce document et le commentaire théologique qui l'accompagne ne viennent pas de Joinville lui-même, ils viennent certainement de quelque autre compagnon du saint roi, qui l'avait suivi en Palestine (26). Ce *Credo* français n'est pas rédigé sur le symbole de Nicée; il est beaucoup plus court, et il ne mentionne même pas le dogme de la *procession du Saint-Esprit*. Le commentaire contemporain ne mentionne pas davantage les difficultés auxquelles ce dogme avait donné lieu, et qui furent une des causes de la séparation entre l'Église de Rome et celle de Constantinople. Voici le texte, tel qu'il est divisé dans le manuscrit :

Ie croi en Dieu le pere tout poissant le creator dou ciel et de la terre
et en Ihesu Crit son fil notre seignor
qui est conceuz dou saint esperit
ne de la virge Marie
qui souffri de souz Ponce Pylate
et fu crucefiez et mor
et fu encevelis
il descendi en anfer
et au tier iour resucita de mort
il monta es ciaux

Digitized by Google

et siet à la destre lou pere tout poissant
ie croi ou Saint Esperit et si croi en Sainte Eglise
et ou pardon des pechiez qui nous est fait par les sacremens de sainte eglise
et si croi la resurrection de la char
et la vie pardurable. Amen.

2° *Credo,* qu'on lit dans un beau missel de la Bibliothèque impériale, n° 6843², fol. 223, où il m'a été obligeamment signalé par mon savant confrère M. Paulin Paris. Ce morceau est d'un siècle environ postérieur au précédent; il reproduit le formulaire même que nous offre le ms. grec 2408.

LA CREDO QUE ON DIT A LA MESSE.

Je croy en un seul Dieu pere tout puissant faiseur du ciel et de la terre, de toutes choses visibles et invisibles, et en un seul seigneur Ihû Crist seul engendre filz de Dieu et nes du pere devant tous les siecles. Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu le vray de Dieu le vray, engendré non pas fait, substancieus au pere par lequel toutes choses sont faites, qui pour nous hommes et pour nostre salut descendi des cielx, et est encharne du Saint Esperit en la vierge Marie et est fait homme. A de certes icelui crucifié pour nous soubz Ponce Pilate, souffri mort et fu enseveli, et resuscita au tiers jour selonc les escriptures, et monta ou ciel et se siet a la destre du pere, et de rechief est a venir jugier en gloire les vifs et les mors, duquel le royaume n'aura ja fin; et ou Saint Esprit et vivifiant seigneur qui ist du pere et du filz, qui est aoure ensemble avec le pere et le filz et est aussi glorifie; qui parla par les prophetes; et une eglise catholique et apostolique. Je confesse un seul baptesme en la remission des pechiez, et atens la resurrection des mors et la vie du siecle a venir. Amen.

3° Formulaire de la Foi en douze articles, connu sous le titre de *Credo des douze apôtres,* et dont la première rédaction remonte au moins au IVe siècle de notre ère; une rédaction de ce formulaire, en français du XIVe siècle, se trouve dans un petit manuscrit français de format in-4°, mentionné sous le n° 1947, dans le XIXe Catalogue de M. Edwin Tross, et récemment ac-

Digitized by Google

quis par la Bibliothèque impériale, où il porte maintenant le n° 5144 du Supplément français.

(encre rouge.) LI DOUZE ARTICLE.

C]e sont li article de la foy chrestiene [1] que chascuns chrestiens doit croire fermement, car autrement il ne puet estre saus pius que il at san et discretion et raison, et sont XII selonc le nombre des XII apostres qui les estaublirent a tenir et a garder a touz ceaus qui vuelent estre sauvei, dont li premiers apartient au pere, li VII[2] au fil et li IIII[3] au saint esperit. Car c'est li fondemens de la foy, croire en la sainte trinitey, c'est ou pere et ou fil et ou saint esperit, un deu en trois persones. Tuit cist article sont contenu [au] Credo que li XII apostre firent, dont chascun i mist le sien. Li premiers (*sic*).

L]i premiers est tex. Je croi en Deu le pere tout poissant le creator dou ciel et de la terre. Cest article mist sainz Pieres.

L]i secons apartient au fil selonc sa deitei, c'est a dire en ce que il est Deus et est tex. Je croy en Jhesu Crist nostre signeur fil Deu le pere et en ce doit on croire et entendre que il est samblans et egaus au pere en toutes choses qui appartienent a la deitei, et est une mismes chose avec le pere, fors la persone qui est autre que la persone dou pere. Cest article mist sains Jehans evvangelistes.

L]i tiers articles et li quins qui s'ensuent apres apartienent au fil selonc lumanitei, c'est a dire celonc ce que il est hons mortex, dont au tiers article est contenu qu'il fut conseus dou saint esperit et nez de la virge Marie; cest a entendre que il fut conceus par luevre dou saint esperit non mie pour luevre dome et que la virge Marie demorat toutjors virge et avant et apres. Cest article i mist sainz Jaicques li freres saint Jehan.

L]i quars articles apartient a sa passion, c'est a dire que il soffri desouz Ponce Pylaite qui estoit payens et juges en celi tens en Iherusalem de par les Romains; desouz celi juge fu jugiez Jhesu Criz a tors a la requeste des tres fellons juis et crucefiez et mors et mis ou sepulcre. Cest article mist sainz Andreus.

[1] La première syllabe du mot, ici et dans la ligne suivante, est représentée par le monogramme grec de Χριστός, c'est-à-dire par XP. Le reste est selon l'orthographe et l'écriture latines.

[2] Grattage. On distingue dessous ce qui serait VII ou *sept*.

[3] La quatrième barre à droite, descendant un peu au-dessous de la ligne, a été grattée.

Digitized by Google

L]i quins articles est tex que il descendi en enfer apres sa mort pour traire et delivrer denqui les armes des sains peres et touz ceus qui des le commencement dou monde morurent en vraie foy et en esperance que il seroient sauvei par lui; car par le pechie dou premier pere covenoit que tuit descendessent en enfer et lai atendoient li bon en certainne esperance que Jhesu Criz li fix Deu les vanroit delivrei selonc ce que il avoit promis par ces prophetes, et pour ceste raison volt il apres sa mort descendre en enfer, c'est a entendre en cele partie ou estoient li saint, non mie en cele partie ou estoient li dampnei qui estoient mort en lor pechiez et en lor mescreance; iceuls n'entroist il mies, car il sont dampnei perduraublement. Cest article i mist sainz Phelippes.

L]i seisimes articles est de sa resurrection, c'est a savoir que il au tiers jour de sa mort, pour acomplir les escriptures, relevat de mort a vie et s'aparuit a ces deciples et four prova sa resurrection en molt de menieres par XL jours. Cest article i mist sainz Thomas.

L]i septimes articles est que, au quarantisme jour de sa resurrection, quant il ot maingie avec ces deciples, devant aus apartement il monta ou ciel, c'est a dire sor toz les cielz, c'est desus toutes creatures que est uns cielz, dusque a la destre Deu le pere ou il se siet. Cest article i mist sainz Bertremex.

L]i utimes articles est que il vanra au jor dou jugement jugier les mors et les vis, les bons et les mavais et randera a chascun celonc ce qu'il aura deservi en cest ciecle. Se finit li article qui apartienent au fil. Cest article i mist sainz Matheus li evvangelistes.

L]i novimes articles et li III darrien apartiennent au saint esperit, et est li novimes tex. Je croi ou saint esperit. Cist articles quiert que je croie que li sainz esperiz est li dons et li amours dou pere et dou fil, dont nous vient toz li biens de grace, et que il est uns mismes dex une mismes chose avec le pere et le fil, fors la persone qui est autre que la persone dou pere et dou fil. Cest article i mist sainz Jaicques li freres saint Symon et Jude.

L]i desimes articles est tex. Je croi sainte Esglise generaul et la Commune des sainz, c'est a dire la compaignie de touz les sainz et de toz les prodomes qui sont et seront jusque a la fin ou monde et furent des le comancemant ensamble en la foi Jhesu Crist; et en cest article sont contenu et entandu li VII sacrement qui sont en sainte Esglise, cest a savoir baptasmes, confirmations, li sacremens de lautel, ordre, mariages, confessions, la sainte et la darriene onctions. Cest article i mist sainz Symons.

Digitized by Google

L]i onzimes articles est croire remission des pechiez que Dex done par la vertu des sainz sacremens qui sont en sainte Esglise. Cest article i mist sainz Judas qui fut freres saint Symon, non mie cil qui trai nostre Signor.

L]i douzimes articles est croire la generaul resurrection des cors et la vie perdurauble, c'est la gloire de paradix que Dex donra a ceŝ qui deserviront par foi et par bones euvres. Cis articles done a entandre son contraire, c'est poine perdurauble que Deus a aparilliee au dampnez. Cis articles doit estre entendus en tel meniere que chascuns, soit boens soit mavais, serat au jour dou jugement resuscites de mort a vie en son propre cors et en ame et serat jugies selonc ce que il aura deservi en ceste vie, et por ce seront li bon a cest jor glorifie en cors et en ame. Cest article i mist saint Mathies.

4° *Les douze articles de la Foy* se trouvent à la suite d'un beau livre d'Heures, du format in-12, en latin, dans le manuscrit n° 1373 de la même Bibliothèque. C'est une quatrième rédaction, qui paraît dénuée de tout caractère canonique; elle ne remonte guère au delà des premières années du XV^e^ siècle.

LES DOUZE ARTICLES DE LA FOY.

Je croy en Dieu le pere tout-puissant, createur du ciel et de la terre : et en Jesus Christ son filz ung seul nostre seigneur : qui fut conceu du sainct esperit ne de la vierge Marie, souffrit dessoubz Ponce Pylate, fut crucifie mort et ensevely : descendit es enfers : le tiers jours resuscita de mort et monta es cieulx : se siet a la dextre de Dieu le pere tout-puissant; en après viendra jugier les vifz et les mors. Amen.

Je croy au sainct esprit, la saincte eglise catholique, la communion des sainctz, la remission des pechiez, la resurrection de la chair, la vie eternelle. Amen.

L'article de la foy actuel et theologal pour avoir paradis :

Je croy en Dieu le pere tout-puissant, qui a cree le ciel et la terre a son plaisir : lequel est le pere et le filz et le saint esperit, qui sont troys personnes en une essence. Je croy en Jesus son filz qui est la seconde personne de la trinité, lequel fut conceu dedans le ventre de la vierge Marie de par le benoist saint esperit : et fut ne au jour de noel.

Je croy qu'il fut crucifie en l'arbre de la croix et mourut par Ponce Pylate et puis mys en sepulture et est descendu aux enfers.

Digitized by Google

Je croy que au tiers jour il resuscita et croy qu'il monta es cieulx et se siet a la dextre de Dieu son pere, et son royaulme est infiny.

Je croy qu'il viendra juger les vifz et lez mors.

Je croy la mission du benoist saint esperit qui est la tierce personne de la trinite et est vivifiant.

Je croy a saincte eglise et croy ce qu'elle croyt et contient, qui est leglise universelle de chretiente et catholique de tout le monde.

Je croy que tous les saintz sont en paradis et communiquent ensemble.

Je croy que tout le monde resuscitera.

Je croy en la remission des pechiez.

Je croy que en ma mesme chair et chacun en icelle verra Dieu face a face au grand jour du jugement.

Je croy que les saulvez vivront eternellement. Amen.

Le n° 1403 de la Bibliothèque impériale contient aussi, après les prières en latin, quelques pages de prières françaises; mais aucune de ces pièces n'est, à proprement dire, une traduction du *Credo*.

Au reste, quand des recherches heureuses parmi les manuscrits de Paris, ou dans les bibliothèques de la province et de l'étranger, devraient augmenter le nombre de ces traductions, celle que nous offre, en caractères grecs, le n° 2408 demeurerait encore une des plus anciennes, et, par conséquent, une des plus dignes d'être étudiées avec attention au point de vue du langage. Il serait intéressant de déterminer auquel des dialectes néo-latins appartient, à proprement dire, la langue de ce document. Par malheur, la chose est aussi difficile qu'elle est désirable. Un document fort court, dont il ne nous est resté qu'une copie, et une copie incorrecte, ne peut guère autoriser, à cet égard, que des conjectures.

M. Raynouard soutenait jadis que de la décomposition du latin s'était formée d'abord une seule langue romane, diversifiée plus tard par le génie, de plus en plus distinct, des natio-

Digitized by Google

nalités modernes. Si une telle hypothèse pouvait se soutenir, ce serait assurément à l'aide de documents comme celui qui nous occupe. Le nom de *langue latinique*, appliqué par le rédacteur byzantin à son texte roman du *Credo*, conviendrait bien à cette langue commune de tous les peuples d'origine latine, ou ralliés aux traditions latines par le travail de la civilisation. L'idiome que nous offre cette traduction n'est décidément ni celui des vieilles poésies populaires de l'Italie, ni celui des troubadours, ni celui de Villehardouin; on y trouve tour à tour des idiotismes qui se rapportent à ces dialectes divers; on y trouve même des expressions purement latines. Il pouvait être également compris, sinon également avoué par un Vénitien, par un Provençal, et par un Français du Nord.

Mais l'hypothèse de M. Raynouard est depuis longtemps abandonnée (27). On s'accorde à reconnaître aujourd'hui que la corruption du latin a fait naître d'abord des dialectes infiniment divers selon les lieux et les races, et selon les nuances de civilisation ou de barbarie qui distinguent, au moyen âge, les nations de l'Occident chrétien; on ne dispute plus que sur le nombre de ces dialectes et sur les causes de leur simplification progressive. D'ailleurs, au temps de saint Louis, où nous reporte notre document, la variété des langues romanes est trop apparente pour soulever le moindre doute. Toutefois, dans une réunion comme celle des Croisés en 1204, sous les murs de Constantinople, les dialectes romans, si semblables entre eux par leur origine et par leur physionomie générale, devaient, grâce à leur rapprochement journalier, tendre un peu à se mêler et à se confondre. Les soldats de Dandolo, ceux de Baudoin et du sénéchal de Champagne, sans cesse appelés au même service militaire, dans le camp ou à la brèche, s'entr'aidant chaque jour pour les mille besoins de la vie commune, avaient dû se

Digitized by Google

faire comme un patois de circonstance, et c'est ce patois que je reconnaîtrais volontiers dans le *roman* de notre traducteur du Symbole (28). Au moins, est-il impossible de voir dans son travail l'œuvre d'un savant ou celle d'un interprète officiel.

Si l'humiliante formalité de l'abjuration, que les Croisés imposaient à l'empereur, fut jamais accomplie, tout induit à penser qu'elle exigea la rédaction de formulaires bilingues, et que les Latins ne se contentèrent pas d'entendre réciter en grec l'acte d'union des deux églises. Mais alors c'est le latin même, la langue de l'Église romaine, qui dut servir à la traduction du Symbole. Dejà le pape Léon III avait fait graver sur deux écussons circulaires, suspendus aux parois de l'église Saint-Pierre, un texte grec et un texte latin du Symbole de Nicée (29). Les clercs et les dignitaires ecclésiastiques, qui accompagnaient les conquérants de Constantinople, pouvaient facilement préparer la double rédaction nécessaire pour l'abjuration du prince et du clergé grecs; ils pouvaient prendre acte de l'accomplissement de cette formalité. Ainsi le document que nous avons sous les yeux ne saurait être une pièce officielle; mais, pour n'être qu'un essai grossier de version en langue vulgaire, il ne perd pas toute valeur historique ni tout intérêt.

On connaît plus d'un manuscrit où le copiste a naïvement altéré, par des formes particulières à sa propre langue, le style de l'original qu'il copiait; c'est de cette manière que, chez les anciens, le dorisme sicilien des écrits d'Archimède s'est peu à peu effacé, sous la main des scribes, pour faire place aux formes du dialecte attique, ou même du dialecte commun; c'est de même que, chez nous, au moyen âge, le texte de Froissard s'empreignait, sous la plume d'un copiste champenois, des idiotismes de la Champagne. Pour prendre un exemple qui se rapporte de plus près encore à notre version romane

Digitized by Google

du Symbole, on possède une rédaction vénitienne de la *Chanson de Roncevaux*, dans laquelle beaucoup d'italianismes se mêlent au vieux français (30). Mais le caractère hybride de notre version du Symbole semble devoir s'expliquer autrement. Le premier Grec qui l'a écrite n'a pu faire lui-même ce mélange de diverses formes dialectiques. A moins qu'il n'ait eu sous les yeux, chose peu probable, une copie de quelque version romane transcrite par un Italien, ou une copie de quelque version italienne transcrite par un Français, il faut reconnaître que le Grec, auteur de la rédaction primitive, a tout simplement recueilli de la bouche d'un Franc ce spécimen du patois informe qui se parlait dans le camp des Croisés; et c'est par là surtout que ce document se recommande à notre attention; il nous aide à compléter, par un trait nouveau et piquant, cette vive image de l'armée conquérante, que nous nous formons en comparant le récit honnête et sincère de Villehardouin avec les descriptions emphatiques et passionnées de Nicétas.

Peut-être, d'ailleurs, le document que nous faisons connaître s'éclairera-t-il un jour, par la découverte d'autres documents analogues. Voici du moins un fait qui semble, à cet égard, autoriser nos espérances. Le manuscrit 2570 de la bibliothèque d'Avranches, manuscrit contenant des œuvres de Boèce et de Bède, et que M. Ravaisson (31) croit pouvoir être d'origine lombarde, se termine par une sorte de petit thème grec, où des mots, presque tous grecs-modernes, écrits en caractères latins, sont placés sous les mots latins correspondants; nous y ajouterons, en le reproduisant ci-dessous, une transcription en caractères grecs :

da	mihi	panem,	da	mihi	piscem	et	caseum	et	carnem
dos	*me*	*psomi*,	*dos*	*me*	*opsarin*	*ke*	*tyryn*	*ke*	*kreas*
δός	μοι	ψωμί,	δός	μοι (32)	ὀψάριν	καὶ	τύρυν (l. τύρον)	καὶ	κρέας

Digitized by Google

et faba et poma, da mihi bibere vinum et aquam et lac,
ke fava ke myla (33), *dos mi piin inari ke neron ke galan*,
καὶ φάβα καὶ μῦλα (l. μῆλα), δός μοι πιεῖν οἰνάρι καὶ νερὸν καὶ γάλαν,

manduca libenter, bibe , sede hic, loquere
fage meta charas, *pie meta charas* (34), *cathison ode*, *syntichon*
φάγε μετὰ χαρᾶς, πίε μετὰ χαρᾶς, κάθισον ὧδε, σύντυχόν

mecum, surge, aula, domus, baculus,
my, *egyry*, *ykos*, *spiti*, *rabdin*,
μυ (l. μοι), ἐγύρυ (l. ἐγείρει), ὖκος (l. οἶκος), σπίτι, ῥαβδίν,

vestimentum, lectus, equus, boves, ovis, agnus,
imati, *crevati*, *yppos*, *voyou*, *provato*, *amnos*,
ἱμάτι, κρεβάτι, ὕππος (l. ἵππος), βοΐδι (?), πρόβατο, ἀμνὸς

Dei, vulgo.
tu theu, *arni*.
τοῦ Θεοῦ, ἀρνί.

A voir ce singulier recueil de phrases et de mots en deux langues, ne dirait-on pas l'extrait d'un manuel de conversation, écrit pour l'usage de quelque clerc qui allait visiter l'Orient? Le manuscrit d'Avranches est du XI^e^ siècle; c'est précisément l'époque de ces pieux pèlerinages qui enflammèrent si vivement la foi des chrétiens d'Occident, et qui préparèrent les croisades. En Italie surtout, où les républiques maritimes, par leur commerce et par leur esprit d'aventureuse ambition, entretenaient avec l'Orient des relations continuelles, bien des gens avaient besoin de savoir un peu de grec, et il leur était facile d'en apprendre le peu dont ils avaient besoin (35). Or, le grec que l'on vient de lire n'appartient absolument ni à la langue populaire ni à la langue savante. Autant qu'il est permis d'affirmer, sur un sujet où nous avons si peu de documents authentiques, le style de ce petit lexique n'aurait satisfait ni les

Digitized by Google

lettrés d'un monastère ou d'une grande ville, ni les paysans de l'Attique ou les montagnards de la Morée. *Psomi, opsarin* ou *opsari,* sont de vrais mots romaïques. D'un autre côté, *vinum* est traduit par *inari, οἰνάρι*, abrégé de *οἰνάριον*, qu'on trouve déjà dans les anciens auteurs, tandis que le nom moderne et vulgaire du vin est *κρασί*, pour *κρασίον*, dérivé de *κεράννυμι*. Le mot *equus* est traduit par *γpos* (*hippos, ἵππος*), tandis que, depuis fort longtemps déjà, le peuple, en Grèce, disait *ἄλογον* pour *un cheval: ἄλογον* se trouve plusieurs fois avec ce sens dans une dépêche militaire de l'empereur Héraclius (36). Bien plus, à la fin de ce petit thème grec, le traducteur rapproche expressément le grec ancien et le moderne; après avoir traduit *agnus Dei* par *amnos tu Theu,* on a vu qu'il ajoute *vulgo arni,* opposant ainsi au mot *ἀμνός*, qu'il trouvait dans l'Évangile et qui est usité aussi chez les écrivains classiques, le mot *ἀρνί* pour *ἀρνίον*, son synonyme dans la langue populaire. Mais ce langage bigarré, ce jargon demi-savant, demi-barbare, suffisait sans doute au négociant vénitien ou au chef de bande qui traversait des pays habités par les Grecs. Muni de son léger bagage d'érudition, il pouvait converser avec le prêtre ou le soldat grec, comprendre, au besoin, le Symbole de la foi rédigé dans la langue de Photius, et en essayer même une traduction en langue vulgaire. Qui sait, enfin, si quelque savant de cette famille ne serait pas l'auteur de la traduction du *Credo* que nous venons de faire connaître? Quoi qu'il en soit, nos observations sur ce sujet pourront engager les paléographes à recueillir avec soin dans les manuscrits, où, en général, ils tiennent peu de place et attirent peu l'attention, les petits documents bilingues du genre de ceux qu'on vient de lire. L'histoire, et particulièrement l'histoire des langues, y trouvent à recueillir d'utiles renseignements. Quelques-uns de

Digitized by Google

ces documents, d'ailleurs, remontent peut-être à une époque bien voisine de l'antiquité, et nous aideraient d'autant mieux à renouer la chaîne, si souvent brisée, qui unit les langues modernes aux langues anciennes dont elles descendent. J'en citerai, par anticipation, un exemple qui bientôt sera mieux connu de l'Académie. Un feuillet de papyrus, faisant partie de notre collection nationale, et, par conséquent, destiné à figurer dans le recueil que publie, en ce moment, notre confrère M. Brunet de Presle, le papyrus n° 4 dans l'ordre fixé par M. Letronne, contient une liste de mots latins et de petites phrases latines, accompagnés de leur traduction grecque en caractères latins. Combien de tels morceaux, si nous en possédions un plus grand nombre, et de plus corrects que n'est le papyrus du Louvre, jetteraient de lumière sur le seul problème, déjà tant de fois discuté, de la prononciation du grec ancien! Combien ils pourraient nous apporter de témoignages imprévus sur les rapports de deux langues, qui, sorties d'une origine commune, vécurent longtemps en si nécessaire intimité! L'histoire politique elle-même se complète et s'éclaire par celle de ces luttes et de ces alliances d'idiomes, qui préparent, sur les ruines des anciennes nationalités, l'avénement d'un idiome et d'un génie nouveaux.

NOTES.

(1) On sait que depuis longtemps les Grecs de Byzance s'appelaient Ῥωμαῖοι. C'est donc leur langue qui est désignée ici par le mot *romaïque;* la langue *latinique* est celle des Latins ou des Croisés français, italiens ou autres, qui prirent Constantinople en 1204.

(2) Peut-être faudrait-il ici *χρέντω*, pour que le son *d* fût exprimé par

Digitized by Google

ντ, comme dans *αϊντέω*, pour *a in* (*un*) *Deo*. Mais on trouvera plus bas d'autres exemples de l'infidélité du copiste à cette règle de transcription.

(3) Le mot est ainsi altéré, dans le manuscrit, pour *δμνηποτάντε*, avec omission de la finale *μ*, dont le son était presque effacé dans la prononciation. Du reste, comme dans *πάτρεμ*, pour *πατέρα*, c'est un mot purement latin qui répond au mot grec. Dans une prière de l'Église, si familière à tous les chrétiens, même illettrés, une telle substitution est assez naturelle.

(4) Plus bas, le même mot grec sera traduit par *siniouré* (*seniorem*), forme romane et plus populaire; mais, ici encore, le mot latin *dominus* devait être aussi facilement compris que le mot néo-latin..

(5) *Abaounte*, pour *avant*, de *ab ante*. De même, plus bas, le son de l'*a* est allongé dans *vainaont*, pour *venant*, qui traduit *ἐρχόμενον*.

(6) Leçon certaine, mais qui paraît corrompue. (Cf. ci-dessous, note 18.)

(7) *παρή* est probablement pour *παρχή*, *par qui*. Le *χ* et le *η* sont sujets à se confondre dans l'écriture de ce temps. (Voyez Bast, *Comment. palæogr.* à la suite du Grégoire de Corinthe, éd. 1811, p. 716 et 721.) La ressemblance des deux lettres aura induit le copiste inattentif à n'écrire que l'une des deux.

(8) Probablement pour *e se souterra*, « fut enseveli, » forme analogue à *se omanita* et *s'empena*, qui traduisent aussi, dans ce texte, des participes de l'aoriste grec.

(9) Ce changement du *g* dans *vergiene*, et du *j* dans *tziour*, en un *z* plus ou moins renforcé, c'est-à-dire de la gutturale en une sifflante, semble montrer, dans la langue de l'auteur, l'influence du dialecte vénitien; or les Vénitiens étaient nombreux dans la croisade de 1204. Au reste, le son du *j* latin paraît avoir tendu de bonne heure à se confondre avec celui du *z*; car on trouve déjà ZOYΛIAE, pour IVLIAE, dans une inscription païenne de Rome (*Corpus Inscr. græc.* n° 6710). De même, KOZOYΓEI est pour COIVGI ou *conjugi*, n° 6728; KOZOYC est pour le génitif CVIVS (archaïque *quoius*), n° 5870. Plusieurs inscriptions chrétiennes offrent ZESVS pour IESVS. (Voyez Boldetti, p. 194, 205, 208, 266.)

Digitized by Google

(10) *Syncloun* paraît être une altération de *secundum*, encore défigurée par la transcription grecque. (Voyez Burguy, *Grammaire de la langue d'oïl*, t. II, p. 364-365.)

(11) *Ao* pour *au*, ou pour *auls*, en ne tenant compte que des voyelles qui se prononçaient.

(12) *Ta ki* est pour *ντα κι* = *da ki*, *de qui*. (Voir plus haut la note 2.)

(13) *νεατέ*, pour *ρεατέ*, *reaté-realté*, royauté, par suite de la confusion du *ν* et du *ρ*, confusion fréquente dans le grec oncial de cette époque. (Voyez Bast, *Comment. palæogr.* p. 726, 731, etc., et comparez plus bas, note 19.)

(14) *E vie fastem*, transcription grossièrement altérée de *vivificantem* ou *vivifacientem*. On a déjà vu plus haut, par exemple, dans *σίελς*, pour *ciels*, le *c* latin transcrit par le *σ* grec.

(15) En français : « Ces deux mots sont le blasphème des Latins. Ils peuvent dire : *qui* [*procède*] *du père*, et omettre *du fils;* mais, en vrais héritiers de l'Imprécation, il disent : *qui procède du père et du fils*. Pour nous, conformément à l'orthodoxie, nous renversons leur blasphème, et nous disons : *qui procède du père*, ce qui, dans la langue des Latins, s'exprime par *saneist*. »

(16) Dans ce passage, la particule *σύν* se trouve trois fois traduite par *antre* ou *entre* (de *intra?*), qui, en effet, avait, dans le vieux français, le sens de *conjointement*, *ensemble*, *avec*. (Voyez Burguy, *Grammaire de la langue d'oïl*, t. II, p. 353.)

(17) Comparez ici la forme italienne *chiesa*, beaucoup plus éloignée de *ecclesia* que ne l'est la forme usitée dans les dialectes néo-latins du nord de l'Europe.

(18) *Ezachi*, altération du verbe roman *jequi* ou *jaqui*, pour (*je*) *confesse*, usité plus tard, et qu'on trouve (ci-dessus, p. 361) dans une rédaction du *Credo* appartenant au XIV^e^ siècle. *Zi* est probablement pour *ji* ou *je*, pronom de la première personne. Au reste, l'altération que je signale ici,

Digitized by Google

prouve une fois de plus que ce texte du Symbole bilingue ne nous est parvenu que de seconde main. (Sur le verbe en question, voy. de Chevallet, *Origine de la langue fr.* I, p. 550, et Diez, *Lexicon Etym. ling. rom.* p. 167, au mot *Gecchire.*)

(19) Ῥεσενσίουν est probablement pour *ῥεσερσίουν*, par le changement du *ρ* en *ν*, dont nous avons déjà relevé plus haut un exemple. (Voy. note 13.) On aurait ainsi une contraction grossière, mais encore reconnaissable, du mot *resurrection*, en grec *ἀνάστασις.*

(20) Sur cette leçon, remplacée, dans la Vulgate, par *supersubstantialis*, consultez M. B. de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament* (Paris, 1856), p. 23 et suiv.

(21) Remarquez avec quelle indifférence l'*m* est ajoutée plus haut, dans *touam*, pour *tua*, et supprimée ici dans *tentetzione*, pour *tentationem*. Cela tient évidemment à ce que le son de ces consonnes finales était peu sensible à l'oreille. (Voyez ci-dessus, note 3.) Le phénomène que nous offre, à cet égard, la décadence du Latin, se retrouve dans les plus anciens monuments de cette langue, par exemple, dans les épitaphes des Scipions. L'orthographe qui *n'est pas encore* réglée par les grammairiens et celle *qui ne l'est plus* admettent les mêmes irrégularités. (Voyez mes *Latini sermonis vetustioris Reliquiæ*, p. 100, 104, 305, 208, note; et Edmond Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, p. 36, 74, 115, 135, etc.) Quintilien (*Instit. or.* IX, 4, §§ 39 et 40) indique déjà combien, de son temps, la prononciation de l'*m* finale était sourde et peu sensible en latin.

(22) On ne s'explique guère, dans ce second document, l'attention que met le copiste à rendre le *t* latin par un *θ* grec, qui certainement n'avait pas le même son. Mais c'est là un usage fort commun, au moyen âge, dans les transcriptions du latin en lettres grecques que renferment les manuscrits latins. Pour n'en citer que deux exemples, le copiste du manuscrit de Saint-Germain n° 17, qui affecte d'employer souvent l'alphabet grec, écrit *χαριθαθῆ* pour *caritatem*, et autres semblables. Le manuscrit du même fonds n° 320 se termine par un *explicit* ainsi transcrit : *ηχπλνσνθ*. On trouvera des exemples analogues dans l'épigraphie de la décadence. (Voyez Olivieri, *Marmora Pisaur.* n° CLXXI, p. 69; Marini, *Papiri diplom.* n° 110, p. 170.)

Digitized by Google

(23) Voyez l'*Histoire de Photius*, par M. l'abbé Jager, livre IX, et surtout p. 354-357.

(24) Nicétas Choniates, livre III, p. 348, éd. du Louvre, énumérant les concessions promises par le jeune Alexis Comnène à ses trop puissants alliés, ajoute : Τὸ δὲ μεῖζον καὶ ἀτοπώτατον, παρεκτροπὴν πίστεως ὁποία τοῖς Λατίνοις ἀσπάζεται καὶ τῶν τοῦ Παπᾶ τρονομίων καινισμόν, μετάθεσίν τε καὶ μεταποίησιν τῶν παλαιῶν Ῥωμαίοις ἐθῶν συγκατέθετο. — « Tout premiers mettre tout votre empire en l'obedience de Rome, » dit à l'empereur le messager des Croisés, dans Villehardouin, *Conqueste de Constantinoble*, § 87. (Cf. Michaud, *Histoire des Croisades*, t. III, p. 141.)

(25) On les trouve énumérées et transcrites dans Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, X, 4, vol. III, p. 335 et suiv. ed. 1840.

(26) P. 2, on lit: « Frere Henri li tynois, qui mout fu grant clers dist que nus ne pooit estre saus se il ne sauoit son Credo et se pour esmouoir les gens acroire ce de quoi il ne se pooient soffar (?) fisie premiers faire ceste euvre en Acre apres ce que li frere le roi en fussent venuz et deuant que li roi alast fermer la cite de Cesaire en Palestine. »

(27) Entre autres réfutations de cette opinion, voyez celle de M. Ampère, *Formation de la langue française*, chap. III, p. 23-34; le tome II des Leçons de M. Fauriel sur Dante et les origines de la litt. italienne, leçons publiées par M. J. Mohl; l'*Introduction* de M. Édel. du Méril à son édition de *Floire et Blanceflor* (Paris, 1856), p. CCXXI et suiv.

(28) Aujourd'hui encore, dans les Échelles du Levant, les marins et les ouvriers des ports, venus, dit-on, de tous les pays, pratiquent naturellement et sans recherche une langue à leur usage, grossier mélange où l'italien, le grec et le français entrent pour des parts inégales : c'est ce qu'on appelle la langue des *Francs* ou la langue *franque*, qui n'a jamais eu, que je sache, ni grammaire ni dictionnaire, et qui, en effet, ne méritait guère cet honneur. Il serait curieux pour nous d'avoir retrouvé un monument de cette étrange langue, qui en fît remonter l'existence jusqu'à la première moitié du XIII^e^ siècle.

Digitized by Google

(29) Labbe, *Concilia*, t. VII, p. 1198, cité par l'abbé Jager, *Histoire de Photius*, p. 356.

(30) M. Génin en a publié des fragments à la suite de son édition de la *Chanson de Roncevaux*, p. 503-536.

(31) *Rapport sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*, p. 116-118. — C'est à mon ami et confrère M. Ernest Renan, que je dois la connaissance du texte bilingue qu'on va lire; c'est à lui que j'en dois la copie.

(32) La transcription de la diphthongue grecque $\overline{οι}$ par *e* est insolite, mais non sans exemple. Une inscription, moitié latine, moitié grecque, en lettres latines, publiée par Fabretti, c. VI, p. 465, n° 19 (*Corpus Inscr. græc.* n° 6717), offre les mots *δοίη σοι*, écrits *doe se*. (Cf. *Corpus*, n° 6562.)

(33) Μῦλα est pour *μῆλα*, par une faute d'orthographe très-fréquente dans les manuscrits de cette époque. — L'itacisme a produit de même, plus bas, *σύντιχον*, pour *σύντυχον*; *ὖκος*, pour *οἶκος*, etc. — On remarquera aussi de quelle façon tout arbitraire le *ν* est tour à tour ajouté ou retranché à la terminaison des noms.

(34) La copie de M. Renan ne porte aucune traduction pour cette répétition des deux mots *μετὰ χαρᾶς*.

(35) On retrouve dans les romans en vieux français des traces de cette connaissance superficielle et populaire de la langue grecque au moyen âge. (Voyez Édel. du Méril, *Introduction* à l'édition de *Floire et Blanceflor*, p. CXCVII et suivantes.)

(36) *Chronicon paschale*, p. 400, éd. du Louvre, plusieurs exemples; p. 401 A : *Ἵνα κἂν* $\overline{ζ}$ *ἄλογα λόγῳ τῶν προσβευτῶν εὑτρεπίσῃ.*

Digitized by Google

ses
le,
us
il-
g-
ig-
és
nt
o-
de
el-
s-
s,
e-
s,
s,

1re lecture,
le 1er février 1856;
2e lecture,
le 11 octobre 1856.

Digitized by Google

3

P

C

—

sa

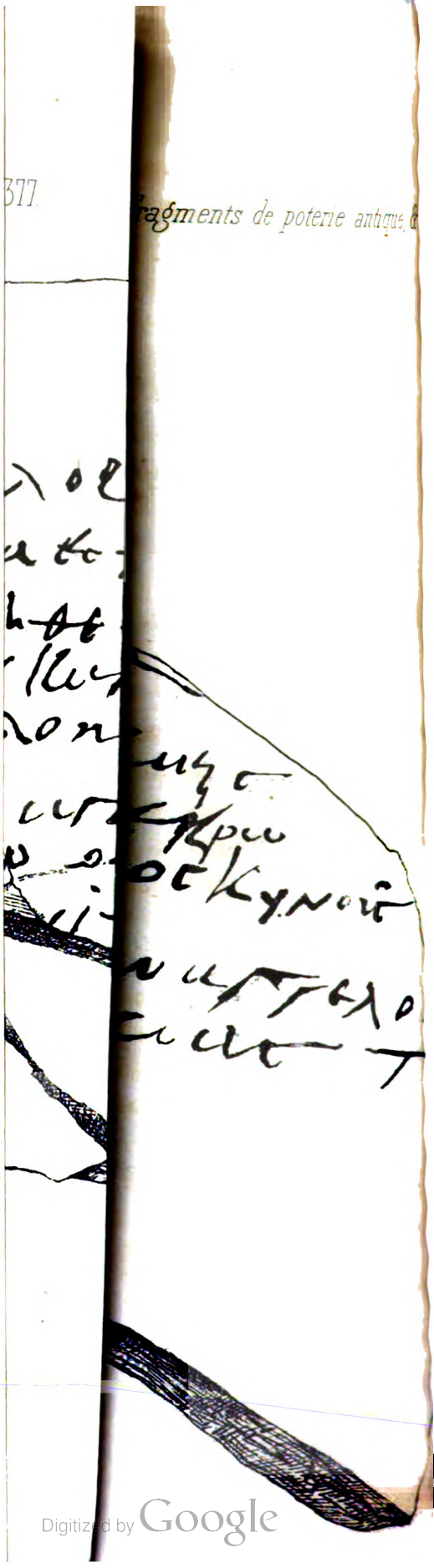
m
le
n'

d
b
d
la

p

c
(
e

p



Digitized by Google

OBSERVATIONS

SUR

QUELQUES FRAGMENTS DE POTERIE ANTIQUE

PROVENANT D'ÉGYPTE,

ET QUI PORTENT DES INSCRIPTIONS GRECQUES,

PAR M. EGGER.

1re lecture, le 1er février 1856;
2e lecture, le 11 octobre 1856.

Le savant Reuvens, écrivant, en 1830, à M. Letronne ses Lettres sur les monuments gréco-égyptiens du Musée de Leyde, signalait déjà l'instructive variété des documents que nous offrent les papyrus découverts sur différents points de la vallée du Nil, et surtout à Memphis. Chaque jour on voit s'augmenter encore le nombre et la variété de ces manuscrits. Longtemps ils n'ont paru intéresser que l'étude des antiquités païennes; on en connaît maintenant plusieurs qui proviennent des gnostiques et des chrétiens. Quant aux manuscrits de provenance païenne, longtemps ils n'ont offert que des pièces de comptabilité ou de chancellerie, ou des lettres familières; quelques-uns maintenant nous apportent des textes d'auteurs classiques, soit déjà connus, soit entièrement inédits. Bien plus, ce que M. Reuvens disait, en 1830, des papyrus, semble devoir s'appliquer aussi désormais à une classe de documents, d'abord un peu dédaignés par les voyageurs et les antiquaires,

Digitized by Google

mais qui, étudiés avec soin, fournissent des renseignements utiles à l'histoire de l'Égypte sous les Romains. Je veux parler de ces fragments de poterie, qu'on appelle souvent *tessères*, qu'il est plus juste d'appeler *ostraka* (tessons), du nom même que les anciens leur donnaient [1], et qui portent des inscriptions égyptiennes ou grecques, toujours écrites, soit avec le *calamus* taillé comme notre *plume*, soit avec une autre espèce de calamus analogue au pinceau, et que connaissent bien les amateurs d'antiquités égyptiennes [2]. Pour me borner aux ostraka écrits en grec, les seuls dont l'étude me soit permise, une centaine environ, fournissant un nombre à peu près égal d'inscriptions, car ils sont rarement opisthographes [3], une centaine, dis-je, sont aujourd'hui déchiffrés, dont soixante-cinq, publiés par divers savants, ont pris place, par les soins de M. J. Franz, dans le *Corpus Inscriptionum græcarum*, n° 4863-4891 et n° 5109^{1-32}. Quarante autres, qui font partie du Musée du Louvre, sont inédits encore; mais M. Hase les a lus avec cette sûreté de coup d'œil et interprétés avec cette science profonde que nous admirons tous, et, dans ses leçons de paléographie à l'École des langues orientales, il a souvent communiqué à ses auditeurs des échantillons de ce travail.

[1] Voy. *Corpus Inscr. græc.* n° 5109^{33}, où les deux mots τὸ ὀστρακον sont très-lisibles, parmi d'autres plus douteux. *Ibid.* n° 5109^{3}, on lit assez distinctement τὸ ταβήλλιον, pour désigner l'acte même et la matière sur laquelle il est écrit.

[2] Voir les observations de M. Letronne, dans le *Catalogue de la collection de M. Passalacqua*, p. 274 (1826). Quant à l'encre noire, elle est de même nature que dans les autres manuscrits égyptiens observés jusqu'ici; c'est-à-dire qu'elle se compose de noir de fumée délayé dans une substance gommeuse. (Observation communiquée par M. Chevreul, de l'Académie des sciences.)

[3] Je ne connais qu'un exemple de tesson grec opisthographe, celui qu'a publié M. Reuvens dans ses *Lettres à M. Letronne*, t. III, p. 56, et qui est reproduit dans le *Corpus*, n° 4862^{b}. Parmi les tessons écrits en copte, il s'en trouve plusieurs opisthographes dans la petite collection qui m'a fourni l'occasion de ce mémoire.

Digitized by Google

Le texte d'un tesson semblable, appartenant à M. du Rocher, a été publié par M. F. Lenormant dans la *Revue archéologique*[1]. Quelques autres ne sont encore connus que par la description sommaire qu'en a donnée M. Leemans, dans son Catalogue des antiquités égyptiennes du Musée de Leyde[2].

Dans l'état actuel de nos connaissances, ces petits monuments se partagent facilement en deux classes principales, réunies d'ailleurs par des caractères communs. La moitié environ sont des reçus donnés tantôt simplement, tantôt sous forme épistolaire, et toujours avec une extrême brièveté, par le receveur public au contribuable qui avait versé entre ses mains, soit des contributions pécuniaires, soit des redevances en nature : ἔχειν ou ἀπέχειν est le mot usité en pareil cas pour l'acte du receveur; ἀποχή désigne, par conséquent, le reçu qu'emportait le contribuable. L'autre classe d'ostraka comprend les quittances données par les soldats romains aux officiers chargés de la paye militaire. Tous ces petits actes se ressemblent d'abord comme pièces de comptabilité; ils se ressemblent, en outre, par l'emploi d'une écriture cursive qui varie selon les personnes plus encore que selon les dates, et qui est ordinairement fort difficile à déchiffrer. Toutefois, et cela est naturel, les percepteurs d'Éléphantine et de Syène ont, en général, une écriture plus lisible que les soldats des garnisons romaines; parmi ces derniers même, il s'en trouve qui ne savaient pas écrire, et qui, pour donner acquit de leur paye, ont dû recourir à la main d'un camarade : ἔγραψα ὑπὲρ αὐτοῦ γράμματα μὴ εἰδότος est une formule qui se trouve plusieurs fois, avec quelques variantes, dans les documents de la seconde

[1] VIII[e] année, p. 464. (Lettre à M. Hase.)

[2] Leyde, 1840, n° 453-465, et peut-être 466-468. Le n° 453 est celui que M. Reuvens a publié (*l. cit.*). — M. Leemans paraît signaler aussi comme opisthographe le n° 454 de la Collection.

Digitized by Google

classe[1], et qui ne se rencontre pas une seule fois, que je sache, dans ceux de la première.

Quoi qu'il en soit à l'égard de ce fait particulier, même à défaut de preuves positives, on croit volontiers que l'usage des fragments de poterie pour suppléer au papyrus était assez répandu dans un pays où l'on retrouve de tels actes de comptabilité. En effet, une tradition, conservée par le biographe d'Apollonius Dyscole, rapporte que, dans sa patrie même, à Alexandrie, ce grammairien était réduit à une telle pauvreté, qu'il écrivait ses ouvrages sur des fragments de poterie, *ἐν ὀστράκοις*. Cette tradition est suspecte d'hyperbole; mais, quoique j'en aie pu dire moi-même dans un précédent ouvrage[2], rien n'autorise à la croire tout à fait mensongère. Diogène Laërte raconte que le philosophe Cléanthe, lorsqu'il suivait les leçons de Zénon, « les recueillait sur des *ostraka et des omoplates de bœuf,* faute d'argent pour acheter du papier[3]. » Voilà encore une preuve qui fait remonter bien haut, et cela hors même de l'Égypte, l'usage de suppléer par d'autres matières à l'insuffisance d'un papier plus commode, mais plus coûteux. D'ailleurs, les particuliers n'étaient pas seuls exposés à ce genre de disette; des villes et des peuples entiers ont pu en souffrir, même dans les siècles classiques de l'antiquité. Comme toute autre denrée, le papyrus manqua sans doute plus d'une fois sur les marchés, par suite de mauvaises récoltes. Sans parler d'une prétendue disette *de papier et de calamus,* dont il est question au troi-

[1] *Corpus*, n° 5109[2,3,4], etc. Cette formule se retrouve dans deux contrats grecs, sur papyrus, cités par M. Reuvens, *Lettres*, III, p. 8.

[2] *Apollonius Dyscole* (1854), p. 8.

[3] *Vies des Philosophes*, VII, 174. Je remarque que, dans l'historien Évagrius (II, 12), un quartier de la ville d'Antioche est désigné par les mots *ὀστρακίνη γειτονία*. Il serait intéressant de déterminer l'origine de cette appellation. Se rapportait-elle, par hasard, au commerce des *ὀστρακα*, ou à quelque amas comme le *monte testaccio* de Rome?

Digitized by Google

sième livre des *Macchabées*[1], ne savons-nous pas, par le témoignage de Pline l'Ancien, que, sous le règne de Tibère, Rome manqua pendant quelque temps de papier, et que l'ordre public faillit être troublé à ce sujet[2]? Même en dehors de ces circonstances particulières, et aux époques où la fabrication du papyrus constituait une industrie florissante, il semble que l'usage se soit toujours maintenu d'écrire sur d'autres matières, dont quelques-unes avaient servi, et paraissent avoir servi seules, à l'écriture avant que les ports de l'Égypte se fussent ouverts à la libre exportation du papyrus. Ainsi on continua d'employer quelquefois des peaux de bêtes plus ou moins bien préparées, et c'est au perfectionnement de cette industrie, dans les ateliers de Pergame, que l'Europe doit le *parchemin*[3]. Les lois de Solon furent primitivement gravées sur des pièces de bois, *ἄξονες*, dont quelques débris, dit-on, se conservaient encore dans le Prytanée au temps de Plutarque[4]; un siècle après Solon, quelques vers d'Aristophane, dans les *Nuées*, nous montrent le greffier d'un tribunal recueillant les arrêts des juges sur une tablette enduite de cire[5]. Quelques années plus tard, parmi les comptes de la dépense faite par les Athéniens pour le temple d'Érechthée, l'entrepreneur mentionne deux fois l'achat des *planches* ou *planchettes sur lesquelles il rédigeait ces comptes* mêmes[6]; le prix de chaque planche est d'une drachme,

[1] III, IV, 19 : *Ἀπειλήσαντος δὲ αὐτοῖς (τοῦ βασιλέως) σκληρότερον ὡς δεδωροκοπημένοις εἰς μηχανὴν τῆς ἐκφυγῆς, συνέδη σαφῶς αὐτὸν περὶ τούτου πεισθῆναι, λεγόντων μετὰ ἀποδείξεως καὶ τὴν χαρτηρίαν ἤδη καὶ τοὺς γραφικοὺς καλάμους, ἐν οἷς ἐχρῶντο, ἐκλελοιπέναι.* Il s'agit d'un recensement des Juifs ordonné par Ptolémée Philopator.

[2] *Hist. nat.* XIII, 13, § 27 : « Factum « jam Tiberio principe, inopia chartæ, ut « e senatu darentur arbitri dispensandæ; « alias in tumultu vita erat. »

[3] Wegener, *De Aula Attalica*, I, p. 71.

[4] *Vie de Solon*, c. XXV.

[5] *Nuées*, v. 760 (763), passage dont le scholiaste grec donne une fausse interprétation, rectifiée par les éditeurs modernes. (Cf. Euripide, *Hippolyte*, v. 1252.)

[6] Rangabé, *Antiquités helléniques*, n° 57

Digitized by Google

et, chose remarquable, tout à côté se trouve mentionné, dans l'une des deux listes, l'achat d'un nombre égal de χάρται, à raison d'une drachme et deux oboles par feuille. On en peut conclure que l'on trouvait quelque économie à l'emploi des petites planches, qui, d'ailleurs, n'étaient pas toujours enduites de cire, comme on le voit par quelques fragments conservés au Musée de Leyde[1] et au Musée du Louvre. Ainsi les registres officiels de l'entreprise en question ont existé sous trois formes : 1° une sorte de brouillon, de relevé fait au jour le jour sur les σανίδες; 2° la copie sur les χάρται, probablement destinée à rester chez le magistrat responsable ou chez l'entrepreneur; 3° l'exemplaire gravé sur marbre pentélique, celui même dont il nous reste de précieux débris. Or le document retrouvé près de l'Érechthéïon est de l'olympiade 93,2 (quatre cent sept ans avant J. C.), c'est-à-dire de l'année où mourut Euripide, et où Alcibiade revint triomphant dans Athènes. Rappelons enfin que, vers le même temps, les juges, à Athènes, portaient écrits, sur une planchette, et leur nom et celui du tribunal pour lequel le sort avait désigné chacun d'eux[2]; que, dans les tribunaux et dans les assemblées publiques, les Athéniens employaient souvent pour voter de petites pierres, des tessons avec ou sans inscriptions. Le mot qui signifie *suffrage* est, en grec attique, ψῆφος « petite pierre, » et il s'est perpétué dans

(vol. I, p. 52), col. 1, l. 30 : Σανίδες δύω, ἐς ἃς τὸν λόγον ἀ[ν]αγράφομεν, δραχμῆς ἑκατέραν ΗΗ (huitième prytanie). Col. 2, l. 30 : Χάρται ἐωνήθησαν δύω, ἐς ἃ (sic) τὰ ἀντίγραφα ἐγράψαμεν, ΗΗ IIII, σανίδες τέτταρες ΗΗΗΗ (neuvième prytanie). M. Rangabé suppose gratuitement, et contre la vraisemblance, que les χάρται étaient des feuilles de papyrus destinées à recouvrir les σανίδες. (Cf. la note que j'ai publiée sur ce sujet dans la *Revue contemporaine et Athenæum français*, du 15 août 1856.)

[1] Reuvens, *Lettres*, III, p. 111. On a un autre exemple du même genre dans les tablettes publiées en 1855 par le révérend H. Stobard, et commentées par M. H. Brugsch.

[2] *Schol. ad Aristoph. Plut.* v. 277 : Δέλτον, τουτέστι πινακίδιον ἐν ᾧ ἐγγεγραμμένον ἦν τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ δικα-

Digitized by Google

la pratique des institutions républicaines, avec ses dérivés, comme ψηφίζειν, ψήφισμα, ἐπιψηφίζειν, etc. Le mot ὄστρακον, celui même que nous avons relevé sur un fragment de poterie égyptienne, celui qu'emploient Diogène Laërte et le biographe d'Apollonius Dyscole, reparaît dans *ostracisme*, nom du jugement par lequel l'inquiet patriotisme des Athéniens exilait le citoyen suspect d'être dangereux, fût-ce même par le génie et la vertu, à la liberté de son pays; et c'est par erreur qu'on dit et qu'on imprime encore que, dans ce jugement, les bulletins de vote étaient des *coquilles*.

En rapprochant tous ces faits, qu'il serait possible de multiplier encore, on se persuade facilement que des matières assez diverses ont dû faire concurrence au papier de papyrus[1], et que l'usage d'écrire sur des fragments de poterie avait, chez les anciens, surtout chez les habitants de l'Égypte, plus d'extension que d'abord on ne l'aurait pu croire. Les tessons écrits en copte confirment tout à fait cette induction; car on y a lu déjà, soit de courts contrats de vente, soit des prières chrétiennes, soit même des fragments épistolaires. Bien plus, un ostrakon grec, dont le texte, communiqué par sir Gardner Wilkinson à M. Letronne, se retrouve aujourd'hui parmi les matériaux recueillis par ce savant pour son troisième volume des Inscriptions de l'Égypte, contient la fin d'une lettre ou d'une allocution pieuse de quelque chrétien grec à un courageux défenseur de sa foi. Enfin, voici une trouvaille, je n'ose pas dire une découverte, qui lèvera sur ce sujet toute espèce de doute, en apportant à la critique un certain nombre d'intéressants matériaux.

σῆμεῖον. Il ajoute que le nom du tribunal se trouvait répété sur la baguette du juge.

[1] Voir, en général, sur ce sujet, l'ouvrage de Martorelli, *De Regia theca calamaria* (Naples, 1756, in-4°), lib. I, c. IV.

Digitized by Google

Appelé à l'improviste, le 23 octobre 1855, aux enchères où se vendaient les livres et papiers d'un Français, M. Arthur des Rivières, mort au Caire en 1849, j'ai pu distinguer en temps utile, et j'ai été assez heureux pour acquérir un carton plein de poteries qui portaient des inscriptions coptes et des inscriptions grecques.

En étudiant avec soin ce lot précieux, je n'ai pas tardé à y reconnaître dix fragments grecs dont:

1° Cinq se rejoignaient sans peine et formaient un texte presque complet, de huit longues lignes;

2° Trois autres se rejoignaient encore et m'offraient jusqu'à onze lignes, inégalement lisibles;

3° Les deux derniers devaient demeurer isolés à moins que le hasard ne me fît retrouver ailleurs des fragments qui vinssent les compléter.

De ces tessons isolés, l'un nous laisse lire, sur quatre lignes, les noms propres Σαμουήλ et Πέτρο[ς], et les quatre premières lettres du mot κύρι[ος], deux fois répété[1]: c'est déjà l'indice d'une autre société que la société païenne du temps des Ptolémées ou de l'Empire.

Un second fragment, sur neuf lignes fort effacées et d'ailleurs réduites quelquefois, par des fractures, à quatre ou même à deux lettres, laisse pourtant lire encore les mots αἰώνιον, ἡμῶν χρησ[τός?], δοῦλόν σο[υ], indiquant d'autres idées que celles qu'on a jusqu'ici rencontrées sur les ostraka.

Mais le tesson que j'ai recomposé de trois fragments montre clairement l'origine toute chrétienne du texte qu'y a tracé en grosses lettres une main fort ancienne et assez habile. Aux

[1] Ici et ailleurs, où j'ai placé les accents sur les mots grecs pour faciliter la lecture, il est bien entendu que ces accents n'existent pas, sauf exception qui sera notée (ci-dessous, p. 389) dans le texte original.

Digitized by Google

deux premières lignes, je déchiffre, malgré la pâleur actuelle de l'encre en quelques endroits :

ἄγγελος κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ
ἀπήγγελα (?) τὸ γεννη[θ]ὲν ἐκ τοῦ ϖνα τοῦ.

Soit que les deux derniers mots se doivent lire ϖνεύματος τοῦ, en suppléant ἁγίου, soit qu'il faille réunir en un seul ϖνευμάτου, barbarisme qui ne s'expliquera que trop bien par la suite de notre travail, il est clair que ce texte se rapporte à quelque nouvelle, apportée par un ange, de la naissance du Sauveur. Dans les trois lignes suivantes, les mots νεκρῶν, θάνατος et ἀνέσλει (pour ἀνέσλη) font penser à la résurrection des morts. Les lignes 6 et 7 sont à peu près ainsi conçues :

αὐτὸν ὑμν[ή]σομ[ε]ν ϖάντα τὰ ἔθνη, αὐτὸν
βοήσομεν λέγ[ου]τες· Κύριε, δοξασθῆς.

« Nous le célébrerons, nous tous les peuples; nous crierons : « Seigneur, soyez glorifié! » Des indices analogues se retrouvent dans les quatres dernières lignes, malheureusement fort mutilées, et dont la restitution me semble jusqu'ici impossible :

μακαριώσει καὶ καλῶν εσλινος?
... ἐκείναις τ....? σαμουμεθανυφυ } ainsi répété
φυ }
λαξα τοὺς καρ.... μονος αφανε
τε μετ' ἀνγέλο.....τὴν βασιλε[ίαν τῶν οὐρανῶν?]

Mais toute conjecture devient inutile devant le principal document de cette petite collection, celui dont j'ai rassemblé les cinq morceaux, et auquel il ne manque que quelques lettres[1] :

[1] Le dessin du *fac-simile* que je joins à ce mémoire est dû à M. Edmont Le Blant, dont l'Académie a couronné les excellents travaux sur les inscriptions chrétiennes de la Gaule.

Digitized by Google

c'est évidemment l'œuvre d'un chrétien, d'un chrétien illettré, quoiqu'il écrive, d'ailleurs, d'une main assez hardie. Je donnerai d'abord de ce document une traduction aussi fidèle qu'il m'a été possible de la faire; j'essayerai ensuite de démêler les faits et les idées qui s'y trouvent dans une confusion étrange; puis, revenant au texte même, j'espère en pouvoir éclaircir l'obscurité, et parfois même en expliquer la barbarie à l'aide de divers textes épars dans les collections d'antiquités.

« A Soloham, dans la piscine aux Moutons (son nom, en hébreu, est *Bedsaïda*), le Seigneur a trouvé, dans le portique de Solomon, a trouvé le Seigneur l'homme gisant à terre; il a guéri le boiteux et il a fait revoir l'aveugle; et c'est de là que nous, avec les archanges incorporels, nous disons, en criant de toute notre voix : « Saint est le Dieu que chantent les Chéru-« bins et devant lequel ils se prosternent..... Saint et fort, celui « que glorifie le chœur des anges incorporels... [celui que même « les] bêtes sans raison ont reconnu. Ayez pitié de nous. »

La première ligne de ce texte commence par un *chrisma* très-bien conservé; à la fin de la dernière ligne on reconnaît le T, dont la signification mystique, sur les monuments de l'antiquité chrétienne, est expliquée par Tertullien[1], et dont l'usage est attesté par de nombreux exemples[2]. Les cinq mots

[1] *Adv. Marc.* III, 22 : Præmittens ita-« que et subjungens proinde, passum etiam « Christum, æque justos ejus eadem pas-« suros, tam Apostolos quam et deinceps « omnes fideles prophetavit signatos illa « nota, scilicet de qua Ezechiel : dicit Do-« minus ad me : Pertransi in medio portæ, « in media Hierusalem et da signa *thau* in « frontibus virorum. Ipsa est enim littera « Græcorum *thau*, nostra T, species crucis « quam portendebat futuram in frontibus « nostris apud veram et catholicam Hieru-« salem, etc. » — Il est vrai que, dans les Septante, le texte d'Ézéchiel (IX, 4), cité ici par Tertullien, ne renferme ni le nom ni le signe du T; mais le nom se trouve dans la Vulgate de saint Jérôme, et cette forme du *t* phénicien vient d'être reconnue sur un très-ancien monument découvert par M. Botta dans les ruines de Korsabad.

[2] M. E. Le Blant me fournit obligeam-

Digitized by Google

Κύριος, ἄνθρωπος, ἀνυμνοῦσι, προσκυνοῦσι et ἰσχυρός sont écrits avec des abréviations faciles à résoudre et telles qu'on en trouve souvent, soit sur les ostraka, soit sur les papyrus grecs; ce ne sont donc point là des lacunes. Ainsi, sauf quelques lettres enlevées par une fracture aux lignes 7 et 8, on peut dire que nous possédons le document dans son entier. Il n'est pas pour cela beaucoup plus clair à la première lecture. Si toutefois nous recourons à l'Évangile de saint Jean, nous y retrouverons, sans beaucoup d'efforts, le fil de deux récits qui se sont entremêlés dans la mémoire du narrateur chrétien.

Dans son chapitre IX, saint Jean raconte comment Jésus, pour guérir un aveugle de naissance, lui enduisit les yeux avec de la poussière imprégnée de sa salive et lui ordonna ensuite d'aller se baigner *à la piscine de Siloam*[1]. Dans son chapitre V, il raconte ainsi la guérison du paralytique : « Il y a, à Jérusalem, *auprès de la porte aux Moutons, une piscine appelée en hébreu Bethesda, et qui a cinq portiques.* Sous ces portiques était couchée une grande foule de malades, de gens aveugles ou boiteux, ou ayant quelque membre desséché[2], qui attendaient que l'eau fût mise en mouvement. Car un ange du Seigneur descendait à heure fixe dans la piscine et y troublait l'eau, et celui qui, alors, y descendait le premier, redevenait sain, de quelque maladie qu'il fût attaqué. Or il y avait un homme malade depuis trente-huit ans. Jésus, le voyant étendu à terre et

ment les exemples qui suivent, et dont on pourrait, au besoin, augmenter le nombre : Letronne, *Matériaux pour l'hist. du Christ. en Égypte*, p. 92, pl. III, lettres *g. h.*; Bosio, *Roma sotterr.* p. 407; Bottari, *Pitture e scult. sagre*, t. I, p. 83; Aringhi, *Roma subterr.* t. II, p. 315, etc.

[1] Verset 7 : Καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ὕπαγε, νίψαι ἐς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος).

[2] Ou « d'hommes aux membres secs » comme traduit en cet endroit M. H. Wallon, à la manière de Bossuet, dont il complète la version. (*Les Saints Évangiles*, traduction de Bossuet, mise en ordre par H. Wallon, Paris, 1855, p. 242.)

Digitized by Google

apprenant qu'il était depuis longtemps malade, lui dit : « Veux-« tu redevenir sain? » Le malade lui répondit : « Seigneur, je n'ai « pas un homme pour me jeter dans la piscine quand l'eau aura « été troublée, et, pendant que je marche, un autre y descend « avant moi. » Jésus lui dit : « Lève-toi, prends ton lit et marche. » Aussitôt l'homme redevint sain, il prit son lit et il marcha. »

Enfin, au chapitre x, le même évangéliste nous représente le Sauveur se promenant *dans le temple, dans le portique de Salomon*[1]. En rapprochant ces trois textes, on s'explique assez bien la confusion qu'en a pu faire une mémoire infidèle. Il est question d'une piscine dans le récit sur le paralytique, d'une autre piscine dans le récit sur l'aveugle : les deux piscines ont été confondues, quoique fort distantes l'une de l'autre, puisque celle de Siloam ou Siloé était au sud-est de Jérusalem, et l'autre au nord[2]. L'une de ces deux piscines avait cinq portiques, et il y avait à Jérusalem un lieu appelé *les portiques de Salomon :* autre sujet de confusion et d'erreur. Peut-être même l'écrivain dont nous essayons de débrouiller le texte n'est-il pas coupable de tout ce désordre. Qui sait s'il ne reproduit pas simplement quelque version populaire du récit évangélique, et une version déjà consacrée depuis longtemps dans le pays où il écrivait. Sans sortir de l'histoire du Christianisme, les évangiles apocryphes et tous les écrits analogues montrent combien la tradition des apôtres s'est souvent altérée, en se resserrant ou en se développant, tantôt par le travail de pieux faussaires, tantôt par le travail de transformation presque involontaire que l'imagination des peuples fait subir aux objets les plus sacrés de leur respect et de leur foi.

Au reste, l'étrangeté du style et de l'orthographe répond bien,

[1] Καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος.

[2] Robinson, *Voyage en Palestine*, t. I, p. 94, 147, 148 de la trad. franç.

Digitized by Google

dans ce document, à l'ignorance dont témoigne une pareille altération des récits évangéliques. Pour en donner une idée, commençons par transcrire le texte dans toute sa barbarie; nous le ramènerons ensuite à une forme plus voisine non pas de l'atticisme, mais au moins du grec des évangélistes :

† *ευ τω σωλοϱαμ ϖροϐατικη κολομϐηθρᾱ | ονομα αυτοις εϐραεσλιν ϐηδσαϊδᾱ ευρηθε ο κς̄ ευ τη σλουα | το σολομωντος ευρηθε ο τησποτης τον ανθρ καταγειμενος | λογον ηθεραπευσεν και τον δυϕλον ανεϐληψεν οθεν και ϋμεις | ματα τον αρχαγγελον τον αζωματων αναϐωντα και γεκρα | κοντα και λεγοντες αγιος ο Θεος ο ανυμνι τα χερουϐιν και ϖροσκυνουσ̄|.... οι αγιος ισχυρ ον ενδοξας σοι ο χορος τον αζωματον αγγελον| ..... ο(?)τος ου ϕ..... ῖ τον αλογον γνορισθεις ηλεησον υμας τ*

Ce que je transcris, en faisant au texte les corrections ou additions les plus nécessaires :

Χρισλός. Ἐν τῷ Σωλοάμ, [ἐν τῇ] ϖροϐατικῇ κολυμϐήθρᾳ (ὄνομα αὐτῆς ἑϐραϊσλὶ Βηδσαϊδά), εὗρησεν ὁ Κύριος ἐν τῇ σλοᾷ τοῦ Σολομῶνος, εὕρησε[ν] ὁ δεσπότης τῶν ἀνθρώπων (ou τὸν ἄνθρωπον) κατακείμενον χωλόν· [τὸν] χωλὸν ἐθεράπευσεν καὶ τὸν τυϕλὸν ἀνέϐλεψεν· ὅθεν καὶ ἡμεῖς μετὰ τῶν ἀρχαγγέλων τῶν ἀσωμάτων ἀναϐοῶντες καὶ κεκραγοῦντες (ou κεκραγότες) καὶ λέγοντες· Ἅγιος ὁ Θεός, ὃν ἀνυμνοῦσι τὰ χερουϐὶν καὶ ϖροσκυνοῦσιν.....οι ἅγιος, ἰσχυρός, ὃν ἐνδοξάζει(?) ὁ χορὸς τῶν ἀσωμάτων ἀγγέλων .....οτος ου ϕ.....ι τῶν ἀλόγων γνωρισθείς· ἐλέησον ἡμᾶς. τ.

Tous les genres d'incorrection sont réunis dans ce texte.

1° Les consonnes sont confondues entre elles, le θ avec le δ dans Βηδσαϊδᾱ pour Βηθσαΐδα, faute excusable dans un mot

étranger écrit en Égypte, où le grec dominant était le grec macédonien, qui substitue volontiers le δ à l'aspirée correspondante θ[1]. Mais il est plus difficile de justifier la confusion du θ avec le σ, dans ευρηθε pour εὕρησε, aoriste d'ailleurs peu classique de εὑρίσκω;

Du δ avec le τ, dans δυφλον pour τυφλόν;

Du κ avec le γ, dans καταγειμενος pour κατακείμενος, qui lui-même fait solécisme, étant au nominatif au lieu de l'accusatif, que demanderait la syntaxe; dans γεκρακοντα, qui paraît être pour κεκραγότες, participe du parfait de κράζω, ou pour κεκραγοῦντες, participe présent d'un verbe κεκραγέω-ῶ, dérivé lui-même du parfait κέκραγα, comme de πέποιθα se forme πεποιθέω-ῶ, d'où le dérivé πεποίθησις, mot très-usité dans le grec ecclésiastique[2]. Au reste, on pourrait, à la rigueur, restituer dans notre texte κεκράγοντες, qui serait, par une coïncidence assez singulière, tout à fait analogue au participe κεκλήγοντες que nous offre le grec homérique[3].

La substitution du ζ au σ est ancienne aussi, mais seulement devant la semi-voyelle μ, comme dans Ζμύρνη pour Σμύρνη, et ζμάραγδος pour σμάραγδος[4]. Au contraire, elle est tout à fait sans exemple entre deux voyelles, comme dans αζωματον pour ἀσωμάτων.

2° Les voyelles sont confondues :

ο avec ω, dans τον pour τῶν et dans plusieurs autres mots;

ο avec υ, dans κολομβηθρα pour κολυμβήθρα, ce qui ne peut être ici attribué à quelque usage dialectique, comme celui

[1] Voyez Sturz, *De Dial. Maced. et Alex.* p. 31, n. 12. C'est ainsi que ξανθικός devient ξανδικός, nom d'un mois macédonien.

[2] Voir ces mots dans la nouvelle édition du *Thesaurus linguæ græcæ.*

[3] Voy. Fischer, *ad Wellerum*, II, p. 248, 249.

[4] Lucien, *Jugement des voyelles*, § 9, et les interprètes sur ce passage.

Digitized by Google

dont on trouve des exemples dans des inscriptions ioniennes d'une assez haute antiquité[1];

η avec ε, dans ανεβληψεν pour ἀνέβλεψεν; ηθεραπευσεν pour ἐθεράπευσεν; ηλεησον pour ἐλέησον;

υ avec η, dans υμεις pour ἡμεῖς, et dans υμας pour ἡμᾶς.

La diphthongue οι se trouve même pour η dans αὐτοῖς pour αὐτῆς, ce qui ne s'est rencontré jusqu'ici que dans la grécité d'une très-basse décadence[2]. Par une confusion plus étrange encore, α est employé pour ε dans ματα pour μετά.

3° Quelquefois la confusion des voyelles et celle des consonnes se rencontrent dans le même mot, comme dans τησποτης pour δεσπότης, et probablement dans ενδοξασσοι pour ἐνδοξάζει, qui offre aussi οι pour ει, signe d'une décadence fort avancée.

4° Un mot est mis à la place d'un autre avec lequel il n'a qu'une vague ressemblance de son, sans aucun rapport de signification : λόγον remplace le mot χωλόν, que l'autorité du texte évangélique nous a permis de restituer avec certitude.

5° Les fautes contre la syntaxe ne sont pas moins nom-

[1] *Corpus inscr. græc.* n° 2008, 2121, 4224[f] *in Addendis*, et tome II, p. 623. Conf. O. Gerhard, *Rapporto volcente*, nota 638, et la *Revue archéol.* vol. III, p. 383. Dans les *Antiquités du Bosphore cimmérien*, récemment publiées à Saint-Pétersbourg, je trouve, au n° XVIII, des Inscriptions, le mot ἀριστοπυλεῖται, pour ἀριστοπολῖται, plusieurs fois répété.

[2] La confusion de ι, ει et η en un seul son, et celle de οι et υ en un seul son, même dans les pays grecs, remontent respectivement à une assez haute antiquité; mais il n'en est pas de même de l'*itacisme* proprement dit, qui, aujourd'hui, confond ι, ει, η, υ, οι en une seule et même prononciation. Cette dernière altération n'a pas paru jusqu'ici antérieure au VIII[e] siècle de notre ère. Tous les exemples où l'on croit la reconnaître avant cette époque sont sujets à beaucoup de doutes. Ainsi, dans l'*Iliade*, XXIV, 750, le très-ancien manuscrit sur papyrus de M. Bankes (*Philological Museum* de Cambridge, tome I, p. 177-186) présente la variante OI pour H; mais il est probable que la leçon OI provient elle-même de ЄI, que le copiste aura mal lue dans l'exemplaire qu'il avait sous les yeux. (Cf. v. 566.)

Digitized by Google

breuses. On en a déjà relevé plusieurs ci-dessus. Sans vouloir les relever toutes, il faut pourtant noter encore la phrase qui commence par *ὅθεν*, et qui manque de verbe principal à un mode personnel : ce verbe devrait être *λέγομεν* au lieu de *λέγοντες*. *Αναβωντα* pour *ἀναβοῶντες* est à la fois un solécisme et un barbarisme. Enfin, *ανεβληψεν* pour *ἀνέβλεψεν*, variante qui se retrouve dans un manuscrit très-incorrect de saint Jean, connu sous le nom de manuscrit des Templiers [1]; *ανεβληψεν*, dis-je, est évidemment employé avec le sens actif de *rendre la vue à* ou *faire revoir;* or ce sens est jusqu'ici sans exemple, que je sache, bien qu'il ne soit pas sans analogie avec celui de *faire connaître,* que prend le verbe *γνωρίζω* dans quelques passages du Nouveau Testament [2].

Mais la cause de toutes ces altérations de langage nous est indiquée, je crois, par certains traits d'orthographe qui me restent à signaler, et qui, d'ailleurs, vont nous permettre quelques conjectures sur l'origine du document que nous examinons.

A la seconde ligne, *Βηδσαϊδᾱ* pour *Βηθσαϊδα* nous offre, en caractères grecs, la forme que prend ce nom de *Bethsaïde* dans une traduction copte de l'Évangile, publiée, en 1799, à Oxford, par Woide.

Tout me porte à croire que la variante *σλοουα*, pour *σλοά*, provient également de l'influence d'un dialecte copte; car je trouve le mot *σλουα* dans le *Lexicon copticum* de M. A. Peyron, avec deux interprétations, dont la seconde, présentée, il est

[1] Voir la collation de ce curieux manuscrit dans Thilo, *Codex apocryphus N. T.* I, p. 874.

[2] I *Cor.* XV, 1 : *Γνωρίζω δὲ ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον. Acta,* II, 28 : *Ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς.* Il est vrai que les verbes en *ζω* expriment volontiers en grec la nuance de sens que nous traduisons en français par *faire,* suivi d'un infinitif. Par exemple: *πορίζω*, primitivement *faire passer; βιβάζω*, *faire marcher.* *Ἀναβλέπω* n'est point ici dans le même cas.

Digitized by Google

vrai, comme douteuse par l'auteur, est précisément celle de *portique,* et tendrait à identifier ce mot avec le grec σλοά. La substitution de l'η à l'ε dans ανεθληψεν et dans τησποτης [1], celle du τ au δ dans le même mot τησποτης, et celle du δ au τ dans δυφλον, paraissent dues à la même influence [2]. Mais voici un indice plus décisif encore. A la première ligne du texte, entre l'ο et l'α de σωλο-αμ, il est impossible de méconnaître le ϩ ou *hori,* signe d'aspiration particulier à l'alphabet copte, et c'est, en effet, sous la forme ⲥⲓⲗⲱϩⲁⲙ, que le même nom propre se retrouve dans la traduction copte de l'Évangile de saint Jean, que nous citions plus haut. Nous surprenons donc ici, à n'en point douter, la main inhabile de quelque chrétien d'origine égyptienne, qui portait dans l'usage de la langue grecque les habitudes de sa langue maternelle.

En général, on se ferait une idée trop favorable du grec parlé en Égypte, si on le jugeait d'après ce qui nous reste de la fameuse école d'Alexandrie. Dans cette société savante, dans cette vie tout artificielle du *Musée,* la langue grecque pouvait se soutenir à un degré d'élégance et de pureté que, dans le reste de l'Égypte, elle n'atteint que rarement et presque par exception. Le dialecte même d'Alexandrie n'a point eu de littérature proprement dite, et il n'est guère signalé que pour ses défauts par les grammairiens et les littérateurs classiques de l'antiquité. Soit païens, soit chrétiens, les auteurs grecs ori-

[1] Je n'ose citer comme exemple authentique de la même altération l'inscription d'une œuvre d'art qui n'a peut-être pas été bien reproduite ni bien déchiffrée; je veux dire celle qui se trouve dans Gerhard, *Antik. Bildw.* pl. LX, liv. I, p. 303.

[2] Voyez A. Peyron, *Grammatica coptica,* p. 4. Cf. *Corpus inscr. græc.* n. 5072, et les dernières lignes du Commentaire de J. Franz sur cette inscription. — Au reste, il est remarquable que Lucien déjà se plaint de la substitution du τ au δ dans ἐντελέχεια, qui est, selon lui, pour ἐνδελέχεια (*Jugement des voyelles,* § 10). Cf. 4. Brugsch, *Grammaire démotique* (Berlin, 1855), p. 9.

Digitized by Google

ginaires d'Égypte avaient mauvais renom auprès des vrais hellénistes. Photius reproche à Olympiodore, annaliste païen, natif de Thèbes, son langage d'une clarté sans force et d'une vulgaire platitude [1]. Chez les chrétiens même, ce mauvais style n'était pas le simple effet de la négligence : l'orateur de la religion nouvelle avait besoin de se rapprocher du peuple par la familiarité d'une éloquence qui descendait quelquefois jusqu'à l'expression incorrecte ou grossière; on en a d'assez nombreux exemples [2].

Les monuments épigraphiques et les papyrus nous offrent, en effet, des témoignages de la difficulté que les Égyptiens ou les barbares domiciliés en Égypte éprouvaient à écrire correctement le grec. Pour commencer par le plus ancien témoignage, je citerai un papyrus de la collection du Louvre. Il contient une lettre sans date, mais certainement antérieure à l'ère chrétienne. Cette lettre est écrite par deux Arabes qui ne semblent pas tout à fait illettrés, et qui pourtant laissent échapper, avec des fautes d'orthographe, des expressions, des tours syntaxiques assez étranges.

Μυρουλλᾶς καὶ Χαλβᾶς [3] | Ἄραβας (pour Ἄραβες) Δακούτει | τῷ ἀδελφῷ χαίρειν. | Ἀκούσαντες ἐν Παιει (pour ἐν Πόλει?) | τὰ ϖερί σου συμβεβη|κότα ϖερὶ τοῦ ἀνθρώ|που τοῦ ϖρός σε | τὴν ἀηδείαν ϖοή|σαντος, ἤκαμεν εἰς | τὸ Σαραπιεῖον βολά|μενοι (pour βουλόμενοι) συνμίξαι σοι· | ἀκούσαντες δὲ ἐν

[1] *Bibliotheca*, cod. 80 : Σαφὴς μὲν τὴν φράσιν, ἄτονος δὲ καὶ ἐκλελυμένος καὶ ϖρὸς τὴν ϖεπατημένην κατενηνεγμένος χυδαιολογίαν.

[2] Voyez, dans le tome IX du *Spicilegium romanum* d'Ang. Maï, les homélies grecques d'Eusebius, évêque d'Alexandrie, et les témoignages historiques recueillis par l'éditeur dans une note de la page 28.

[3] Voir sur ces deux noms propres et sur quelques autres noms arabes, fournis par les inscriptions grecques, les observations de M. E. Renan, dans le *Bulletin archéologique français* de septembre 1856.

Digitized by Google

τῷ | μεγάλῳ Σαραπιείῳ | ὄντα σε εγεγονσα? | χμι τοῦ Λητο-πολί | του· καλῶς οὖν ϖο|ήσεις ϖαραγίνεσ|θαι ἡμῖν ἐς Ποει, | ὅτι καταπλεῖν μέλ|λομεν ϖρὸς τὸν βα|σιλέα [ἵνα] ἐπιδο|μεν (pour ἐπιδῶμεν) ἔντευξιν ϖερί | σου τῷ βασιλεῖ· | Ἔρρωσο ∠ κθ̄,| μεσορή κ̄ς̄.

Au revers, on lit l'adresse : Δακούτει. (Papyrus n° 48 du Musée du Louvre, copie communiquée par M. Brunet de Presle.)

Or il semble que les Égyptiens de naissance aient été plus mal préparés encore que les Arabes à manier correctement même la langue vulgaire que les Grecs appelaient κοινὴ διάλεκτος, bien éloignée cependant des délicatesses de l'atticisme. A en juger par le copte, un idiome presque entièrement dénué de flexions grammaticales contrastait singulièrement avec l'abondance des déclinaisons et des conjugaisons grecques, avec la complexité des règles syntaxiques qui en résultent. De là viennent, sans doute, les innombrables fautes dont fourmillent tant de textes écrits en grec par des Égyptiens, surtout les textes écrits par de simples particuliers, tels que proscynèmes, lettres familières, épitaphes. Parmi les proscynèmes, il suffira de rappeler les n^os^ 5030-5035 du *Corpus*, et de transcrire le n° 4999, qui, à lui seul, peut servir de modèle :

Τὸ ϖροσκύνημα Βησ[α]ρίων, ἱερέως γόμου, κ[αὶ] Ἀπολλώνιος ϖρὸς καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ καὶ [τ]ὴν [μη]τέραν αὐτοῦ καὶ Πανοῦ[φ]ις ϖατρὸς καὶ Σενπετόσιρις κα[ὶ τ]οῖς φιλοῦσίν μοι καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ γόμου ϖάντες. ∠γ̄ Ἀλεξάνδρ[ου], φαμενώθ ιδ̄.

Ce texte porte la date de l'an 214 après J. C.[1]. C'est probablement quelque hélléniste de la même classe, mais un peu

[1] Conf. *Corpus*, n° 5922, une inscription de Syrie contemporaine de Septime Sévère.

Digitized by Google

plus lettré, qui écrivait à sa sœur la lettre, aujourd'hui déposée dans la Collection du Louvre, et dont M. Am. Peyron a jadis publié les premières lignes ainsi conçues :

Ἄμμωνι Πάχνουμι τῇ ἀδελφῇ χαίρειν. Πρὸ μὲν πάντων εὔχομέ σε ὑγιαίνιν, καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν· ἀσπάζομαι πολλὰ τὸν ἀγαθώτατόν μου υἱὸν Λέων· κομψῶς ἔχω καὶ τὸν ἵππον μου[1] *καὶ* Μέλας (?) *· μὴ ἀμελύσις τῶ υἱῶ μου · ἀσπάζομαι Σέγκρις καὶ ἀσπάζομαι τὴν μητέραν*[2]*, κ. τ. λ.*

On peut rapprocher de la lettre d'Ammon à Pachnumis celle de Senpamonthès à Pamonthès, son frère, qui fait également partie de notre Collection du Louvre, et qui paraît être de l'époque romaine :

Σενπαμώνθης Παμώνθῃ | τῷ ἀδελφῷ χαίρειν. | Ἔπεμψά σοι τὸ σῶμα Σενήριος | τῆς μητρός μου κεκηδευ|μένος ἔχων τάβλαν κατὰ | τοῦ τραχήλου, διὰ Τάλητος | πατρὸς Ἱέρακος, ἐν πλοίῳ | ἰδίῳ, τοῦ ναύλου δοθέντος | ὑπ' ἐμοῦ πλήρης. Ἔστιν δε | σημεῖον τῆς ταφῆς· σίν|δων ἐστὶ ἐκτὸς ἔχων χρῆ|μα ῥοδινόν· ἐπιγεγραμμέ|νον ἐπὶ τῆς κοιλίας τὸ ὄ|νομα αὐτῆς· ἔῤῥωσθαί σε, | ἀδελφέ, εὔχομαι, ∠γ̄ Θὼθ ιᾱ.

Un passage de cette lettre mérite de nous arrêter quelques instants, parce qu'il nous offre l'occasion de signaler une fois de plus l'usage d'écrire sur des planchettes de bois, usage si répandu chez les anciens. La *τάβλα*, ou *tabula*, est la tablette

[1] Cf. *Corpus*, n° 4996, un proscynème qui s'étend aux bêtes et même à des choses inanimées (*ὑπὲρ*) *καὶ τῶν κτηνῶν καὶ τῶν ἔργων μου.*

[2] Même barbarisme au n° 5030 du *Corpus*. Cf. n° 3364[b], *Θυγατέραν*; n° 3827[c], *πατέραν*; n° 4000, *ἀνδριάνταν*. Ces exemples, appartenant à des localités différentes, témoignent d'une altération assez générale, dans cette classe de mots déclinés, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne.

Digitized by Google

où l'on inscrivait le nom du mort et qu'on suspendait au sarcophage, pour que les visiteurs et les gardiens pussent facilement reconnaître chaque momie; l'inscription en est fort courte d'ordinaire, comme celle-ci, dont je possède l'original :

Ἀπολλώνιος
Ἀφροδεισίου, μητρὸς
Θαή[σιος?.....]
ἀθὺρ ιγ̄ ἐτάφη.

Quelquefois elle indique la patrie du défunt, comme dans deux exemples qu'a publiés M. Bern. Peyron, et dont l'original est au Musée de Paris. Quelquefois aussi elle renferme des renseignements plus explicites encore, et elle prend la forme d'une espèce de lettre, analogue d'ailleurs, pour le contenu et pour l'incorrection du style, à l'épître de Senpamonthès qu'on vient de lire. Tel est le texte suivant :

Σενύριος Πλουσᾶ, κόμισον τὸ σωμάτιον τοῦ υἱοῦ μου. Ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τοῦ σωματίου Ἰσίωνος· πεπλήρωκα αὐτὸν τοῦ ναύλου καὶ τῶν δαπανῶν π... σῶμα [1].

C'est aussi à l'époque romaine que doit appartenir un sarcophage en bois, du même musée, dont l'inscription, en caractères cursifs, rappelle souvent l'écriture de la doxologie que nous expliquons. Cette inscription, inédite encore, mérite, je crois, d'être citée ici :

Χελιδονα ευμορφη συν πλωκαμοις [2] σεμνος βιωσας ετη λγ̄

[1] *Papiri greci del museo Britannico di Londra e della biblioteca Vaticana*, tradotti ed illustrati da Bernardino Peyron. Torino, 1841, in-4°, p. 39, 40.

[2] En effet, la peinture qui décore le fond du sarcophage représente une femme avec de beaux cheveux noirs.

Digitized by Google

μηνας $\overline{\varsigma}$ ημερας $\overline{\gamma}$ καλως κηδευτισσα ὑπο Σενδιαβωτος Θυγατρως αυτης επικουρωντος εγλ...του ανδρος της χελιδονη[ς] α...θ επαγαθω ευψυχει εγλ...τος ετραψα την εμαυτου συνβιον.

Que je transcris plus correctement[1] :

Χελιδόνα εὐμόρφη, σύν ϖλοκάμοις, σεμνῶς βιώσασα ἔτη $\overline{\lambda\gamma}$, μῆνας $\overline{\varsigma}$, ἡμέρας $\overline{\gamma}$, καλῶς κηδευθεῖσα ὑπὸ Σενδιάβωτος Θυγατρὸς αὐτῆς, ἐπικουροῦντος Ἐγκ...του ἀνδρὸς τῆς Χελιδόνης α...θ, ἐπ' ἀγαθῷ. Εὐψύχει. Ἐγκ...τος ἔθαψα τὴν ἐμαυτοῦ σύμβιον[2].

On en peut rapprocher, parmi les monuments chrétiens de la même époque et du même pays, l'inscription d'un cippe en pierre calcaire, aujourd'hui déposé au musée de Leyde, et dont nous ne saurions apprécier les caractères paléographiques, l'éditeur des textes de cette collection n'ayant pas donné de ce monument le *fac-simile*, qui nous serait ici nécessaire; elle forme dix lignes dans l'original, et elle offre quelques abréviations et quelques lacunes auxquelles a suppléé M. Janssen :

+ ενθα κατακοιτε[ι] η μακαρια μαυμα ετελ[ευτησεν] μη[να?] χοιαχ ι ινδ[ικτιωνος] κζ αναπαυσον την ψυχην αυτου [ε]ις κωλπης α[βρ]ααμ κ[αι] ισα[ακ] κ[αι] ιακωβ +[3];

[1] Comparez les épitaphes moins incorrectes de plusieurs personnages du IIe siècle après J. C. dans le *Corpus*, n° 4822-4827; entre autres l'inscription de la célèbre momie rapportée par M. Cailliaud et interprétée par M. Letronne.

[2] Σύμβιος, dans le sens de *épouse*, est un mot très-fréquent sur les monuments grecs de l'Égypte. (Voy. *Corpus*, n°s 5009, 5020, 5028, 5105, 5110, etc.) Au n° 5003, le mot est écrit *συβίον*, à peu près comme on écrivait chez les Romains *cojux* pour *conjux*. Une inscription de Philadelphie rappelle, en outre, le mot *σεμνῶς* du sarcophage du Louvre : *τὴν γλυκυτάτην καὶ σεμνοτάτην σύμβιόν μου*. (*Corpus*, n° 3436, monument élevé par un affranchi de Septime Sévère.) Un autre exemple semblable se lit au n° 4539.

[3] *Musei Lugduno-Batavi inscriptiones*

Digitized by Google

c'est-à-dire, selon M. Janssen :

+ ἔνθα κατακοιτεῖ (je corrigerais plus volontiers κατάκειται) ἡ μακαρία Μάνμα. Ἐτελεύτησεν μηνᾷ (ou plutôt μηνί) χοιάχ ῑ, ἰνδικτιῶνος κξ. Ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς κώλπης (pour εἰς κόλποις, qui serait lui-même pour εἰς κόλπον) Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.

Les longs papyrus du musée de Leyde, qui contiennent des recettes chimiques, et qu'a analysés M. Reuvens, n'offrent pas moins d'incorrections grossières[1].

Enfin, si nous sortons de l'Égypte, mais sans nous en éloigner beaucoup, nous rencontrons le monument du roi Silcon, qui a fourni à M. Letronne la matière d'un si intéressant mémoire sur l'introduction du christianisme dans l'Abyssinie. Là encore le grec se montre singulièrement corrompu par le contact d'une langue barbare; et le sens des mots, et leur forme, et leurs rapports syntaxiques sont souvent altérés[2]. Les mêmes caractères se retrouvent dans l'épitaphe grecque de deux pauvres chrétiens de Palestine, découverte le 18 janvier 1854, assez près de l'endroit où, un an plus tard, on déterra le sarcophage d'un roi de Sidon, et publiée avec l'épitaphe de ce dernier, par M. Dietrich[3].

Cette phase nouvelle de la langue grecque, ou, si l'on veut, cette image de sa corruption, quelquefois si précoce, ne nous est guère connue que depuis un demi-siècle, à peu près comme

græcæ et latinæ (Ludg. Bat. 1842, in-4°), p. 63, n° 6.

[1] *Lettre III à M. Letronne*, p. 66 et suiv.

[2] *Corpus Inscr. græc.* n° 5072, et le Commentaire de M. Letronne, soit dans le tome IX du Recueil de l'Académie des inscriptions (nouv. série), soit dans le volume intitulé : *Matériaux pour servir à l'histoire de l'introduction du Christianisme en Abyssinie.*

[3] *Zwei sidonische Inschriften und eine altphœnizische Kœnigsinschrift* (Marburg, 1855, in-8°.)

Digitized by Google

l'écriture cursive de cette même langue nous a été presque révélée par les documents sur papyrus et par quelques inscriptions des nécropoles égyptiennes. Aussi, à la première vue, tant d'ignorance nous étonne et pourrait presque nous inspirer des doutes sur l'authenticité de pareils monuments, si, par leur nombre, par la diversité de leur provenance, par leur état de conservation, ils n'offraient à la critique les plus rassurantes garanties. D'ailleurs l'étonnement qu'ils nous causent tient à ce que nous ne connaissons guère l'ancienne langue des Grecs que par des chefs-d'œuvre, ou du moins par des compositions qui nous la présentent constamment correcte et cultivée. A ce point de vue, tout ce qui contrarie notre goût nous semble volontiers indigne de figurer parmi les souvenirs d'un peuple et les monuments d'une langue que nous voulons uniquement admirer. Mais si, de ces régions de l'art, nous descendions quelquefois à celle de la pratique vulgaire; si de la société des grands écrivains et des littérateurs de profession nous pouvions passer plus souvent à celle des laboureurs, des artisans, de tous les hommes pour qui le grec n'était qu'un moyen de se faire comprendre dans les relations journalières d'une vie tout occupée au travail des mains; si nous pouvions observer plus souvent, dans leur rudesse native, les dialectes populaires qui végétaient modestement en Béotie, en Laconie, en Sicile, peut-être en Attique même, au-dessous des grands dialectes privilégiés; alors, sans doute, notre jugement deviendrait plus impartial; nous comprendrions mieux que la vie d'une langue n'est pas seulement représentée par les œuvres de sa littérature proprement dite, et qu'elle embrasse toutes les formes que cette langue a pu revêtir selon les temps et les lieux où elle a été parlée. A ce nouveau point de vue, le grec des homérides et celui de Platon méritent d'être étu-

Digitized by Google

diés aussi dans leurs dégradations diverses, depuis ce style de Polybe, que nous estimons encore et que dédaignait tant un puriste contemporain d'Auguste[1], jusqu'à l'originalité exotique et populaire du style des apôtres[2], et, plus bas encore, jusqu'à l'informe grécité que, parmi les races indigènes de l'Égypte, bégayaient les derniers adorateurs des idoles et les premiers chrétiens.

Ce rapprochement entre les deux religions nous ramène au document même qui fait le sujet de ce mémoire. D'une part, en effet, ce document, par son caractère général, rappelle les nombreux *proscynèmes* ou actes d'adoration qu'on a retrouvés sur les monuments religieux de l'Égypte, proscynèmes écrits en hiéroglyphes, en démotique ou en grec[3]. Le mot même *προσκυνεῖν* se trouve dans notre doxologie, à la fin de la sixième ligne, pour exprimer l'acte des Chérubins qui se prosternent devant Dieu et entonnent un hymne à sa louange. Une pensée analogue, exprimée par le verbe *εὐλογεῖν* et par le substantif *εὐλογία*, se retrouve dans une singulière inscription de l'*Hydreuma de Pan,* qu'a publiée M. Letronne[4], et qui nous montre deux Juifs remerciant *τὸν Θεόν* « le Dieu, » en apparence le dieu Pan, en réalité Jéhovah, de les avoir sauvés des périls d'un long voyage à travers le désert.

Mais si notre document rappelle par quelques traits la langue et les superstitions païennes, bien d'autres ressemblances le rattachent aux traditions les plus authentiques du culte chrétien.

[1] Denys d'Halicarnasse, *Περὶ Συνθέσεως ὀνομάτων*, c. IV : *Τοιγάρτοι τοιαύτας συντάξεις κατέλιπον, οἵας οὐδεὶς ὑπομένει μέχρι κορωνίδος διελθεῖν, Φύλαρχον λέγω, καὶ Δοῦριν, καὶ Πολύβιον*, κ. τ. λ.

[2] Voir sur ce sujet l'intéressant mémoire de notre confrère M. B. de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament.* (Paris, 1856.)

[3] Voir, en général, sur cette transmission des formules pieuses, M. Le Blant, *Inscript. chrétiennes de la Gaule*, t. I, p. 186.

[4] *Inscriptions de l'Égypte*, n° 197-198, vol. II, p. 252-255.

Digitized by Google

Quoique l'orthographe y soit presque toujours barbare, la grécité du moins n'y est guère différente, pour le fond, de celle que pratiquaient les Pères grecs de la primitive Église. La plupart des expressions contenues dans la dernière partie, qui forme la doxologie proprement dite, se retrouvent dans les écrits des pères et dans les plus anciennes liturgies grecques de l'Orient, comme on le verra par les rapprochements ci-dessous :

μετὰ τῶν ἀρχαγγέλων et *τὰ χερουβίν*, expressions qui se retrouvent à chaque page dans les liturgies grecques de la primitive église, réunies par M. Bunsen, *Hippolytus*, t. IV, p. 259 (Lit. de saint Marc); p. 280, 298 (Lit. de saint Marc des Byzantins); p. 369 (Lit. apost. d'Antioche); etc.

τῶν ἀσωμάτων. Eusèbe (*Demonstr. evang.* I, 1) : *ἀσωμάτους τινὰς, νοερὰς καὶ θείας δυνάμεις, ἀγγέλους τε καὶ ἀρχαγγέλους, ἄϋλά τε καὶ πάντῃ καθαρὰ πνεύματα.* (Cf. Philon, t. II, p. 656, éd. Mangey; Tertullien, *Apolog.* c. XXII.)

ἀναβοῶντες-κεκράγοντες. Lit. de saint Marc des Byzantins (*ap.* Bunsen, *l. c.*), p. 298 : *...τὰ χερουβὶμ καὶ τὰ σεραφὶμ ..... τὸν ἐπινίκιον καὶ τρισάγιον ὕμνον ᾄδοντα, βοῶντα, δοξολογοῦντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξῃ· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.* Cf. p. 336 (Lit. Antioch.) *κέκραγεν ἕτερος πρὸς ἕτερον*; p. 369 (*Ibid.*) : *λέγοντα ἅμα χιλίαις χιλιάσιν ἀρχαγγέλων ..... ἀκαταπαύστως καὶ ἀσιγήτως βοώσαις.*

ἅγιος ὁ Θεός ..ἅγιος ἰσχυρός. (Bunsen, *l. c.* p. 273) : *Populus.* Ἀμήν. Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος. M. Le Bas a retrouvé la même formule, en grec et en latin, suivie de *ἐλέησον ἡμᾶς* « miserere nos, » dans une inscription

Digitized by Google

de la grande église de Ténos. (*Voyage archéologique, Inscr.* II, n. 1826.)

ἀνυμνοῦσι. Saint Jean Chrysostome *Ad Psalm.* 149 (t. V, p. 599, éd. Gaume) : *Ὅτι τὸν Θεὸν ἀνυμνοῦντες μεγάλην ἑαυτοῖς περιθήσουσι δόξαν.*

προσκυνοῦσι. Même expression dans divers textes liturgiques (*ap.* Bunsen, *l. c.*), p. 320, 359, 378, 390, 403, etc.

ἐνδοξάζει. Isaïe, XLV, 26 : *Ἐν τῷ Θεῷ ἐνδοξασθήσεται πᾶν σπέρμα τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. Id.* XLIX, 3 : *Ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι.* (Cf. Ezéchiel, XXVIII, 22; Exod. XXXIII, 16.)

ὁ χορὸς τῶν ἀγγέλων. Saint Basile, *Epist. II,* t. III, p. 101 B : *Τί οὖν μακαριώτερον τοῦ τὴν ἀγγέλων χορείαν ἐν γῇ μιμεῖσθαι, εὐθὺς μὲν ἀρχομένης ἡμέρας εἰς εὐχὰς ὁρμῶντα, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς γεραίρειν τὸν κτίσαντα.* Saint Chrysostome, *In Matthæam, Homil. VIII* (t. VII, p. 147, éd. Gaume), dit que l'Égypte, autrefois remplie de superstitions païennes, renferme maintenant *χοροὺς ἀγγέλων μυρίων ἐν ἀνθρωπίνῳ σχήματι.*

Enfin les mots *τῶν ἀλόγων γνωρισθείς* semblent faire la fin d'une phrase où l'auteur rappelait que Jésus enfant fut reconnu, dans l'étable, par deux bêtes, un bœuf et un âne, selon la prédiction d'Isaïe et d'Habacuc[1], prédiction dont s'est inspiré le rédacteur d'un faux Évangile de saint Matthieu[2].

[1] Isaïe, ch. 1, 3; cf. XI, 7-9. Quant au passage prétendu d'Habacuc, il m'a été impossible de le retrouver, non-seulement dans Habacuc, mais dans aucun autre livre de l'Ancien Testament.

[2] Pseudo-Matthæi *Evangelium*, c. XIV (p. 77 des *Evangelia apocrypha* de Tischendorf; Leipzig, 1853) : « Posuit (Maria) puerum suum in præsepio, quem « bos et asinus adoraverunt. Tunc adim« pletum est quod dictum est per Isaiam « prophetam dicentem : *Cognovit bos pos-*

Digitized by Google

Il serait facile de multiplier ces rapprochements; mais on jugera sans doute que nous avons assez montré l'étroite conformité de notre texte avec plusieurs monuments du christianisme primitif. Cette conformité, d'ailleurs, s'explique très-bien par d'autres témoignages. L'usage des doxologies remonte aux origines du christianisme et même au delà. On en trouve les premiers exemples dans Isaïe [1] et dans le livre de Daniel [2]; le Nouveau Testament en offre plusieurs qui sont familiers à la mémoire de tous les chrétiens. Ainsi, au chapitre Ier de saint Luc, Marie s'écrie, après avoir entendu les paroles d'Élisabeth : « Mon âme glorifie le Seigneur et mon esprit est ravi de joie en Dieu, mon Sauveur. » Au chapitre II du même Évangéliste, c'est *une grande troupe de l'armée céleste* qui se joint à l'ange pour chanter : « Gloire à Dieu, au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté [3] ». Les Juifs avaient l'usage de louer ainsi Jéhovah; les chrétiens ont conservé cet usage, en l'appliquant à Jésus-Christ: *Carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem*, dit formellement Pline le Jeune, dans sa célèbre lettre à Trajan [4]. Les Pères recommandent de répéter souvent ces sortes d'hymnes, en vers ou en prose, soit

« *sessorem suum et asinus præsepe domini* « *sui*. Ipsa ergo animalia, bos et asinus, in « medio eum habentes incessanter adora- « bant eum. Tunc impletum est quod « dictum est per Abacuc prophetam dicen- « tem : *In medio duorum animalium innote-* « *sceris*. » On pourra comparer avec ce récit la légende rapportée par saint Jérôme, dans la Vie de saint Paul ermite, et qui nous représente, au milieu du désert d'Égypte, un monstre à forme de satyre confessant Jésus-Christ et réclamant, pour ses semblables, les prières de saint Antoine. *Bestiæ Christum loquuntur,* dit le satyre, à la fin du petit discours qu'il adresse au saint ermite.

[1] Chapitre VI : « Des Séraphins étaient debout au-dessus du trône... Ils se criaient l'un à l'autre : « Saint, saint est le Seigneur, « le Dieu des armées; toute la terre est « pleine de sa gloire. » (Conf. le beau cantique contenu au chap. XXVI.)

[2] Chapitre III, cantique des trois Juifs dans la fournaise.

[3] Traduction de Bossuet, dans l'édition qu'en a donnée M. H. Wallon. Paris, 1855.

[4] *Epist.* X, 97, *ad Trajanum.*

Digitized by Google

pour témoigner d'une foi vive aux vérités de la religion [1], soit pour sanctifier quelques actes de la vie journalière, comme les repas [2], soit enfin pour échapper, en adorant Dieu avec un redoublement de ferveur, aux dangers et aux afflictions imprévues [3]. Bien plus, selon saint Jean Chrysostome, dont je reproduis ici les subtiles distinctions, sans prétendre les expliquer, rien n'égale la puissance de l'hymne, de cet élan désintéressé de l'âme vers son Créateur. L'*hymne* a quelque chose de plus divin que le *psaume*, dont le nom seul rappelle je ne sais quelle alliance profane avec l'harmonie des instruments, avec une musique tout humaine. Au contraire, l'hymne intérieur de la conscience monte de lui-même et sans effort au trône de Dieu : c'est, dit-on, en louant ainsi le père de leur divin maître, que Paul et Silas, dans les prisons de Philippes, en Macédoine, sanctifient tous ceux qui les entourent et bientôt voient tomber leurs fers [4]. La pieuse pratique des doxologies remonte donc aux premiers âges du christianisme, et l'on ne s'étonnera pas de la trouver réduite en règles, pour ainsi dire, dans les *Constitutions monastiques* de saint Basile [5]. Recommandée aux humbles comme aux grands de la terre, cette pratique a pu se produire sous des formes très-diverses, selon la condition des personnes qui prononçaient ou rédigeaient ces actes de confiance

[1] Voir le *Thesaurus linguæ græcæ*, au mot Δοξολογία, article emprunté en partie au *Thesaurus ecclesiasticus* de Suicer, et comparez les nombreux textes réunis par Bingham, *Antiquities of the Christian church* (ed. London, 1840), l. XIII, c. v. (vol. IV, p. 197) et l. XIV, c. II (vol. IV, p. 444).

[2] Saint Jean Chrysost. *Homél.* 55 (al. 56) *sur saint Matthieu*, t. VII, p. 631, éd. Gaume.

[3] *Id. sur le Psaume 149*, t. V, p. 599. Cf. p. 632-937, et t. XI, p. 453.

[4] *Id. sur saint Paul aux Romains*, VIII, 28, t. III, p. 184.

[5] Chapitre I (t. II, p. 769, éd. Gaume), où je remarque, entre autres, l'expression δοξολογεῖν ἀπὸ τῶν γραφῶν, qui semble s'appliquer précisément à notre doxologie. En effet, l'auteur part d'un récit de l'Écriture pour s'écrier : Ὅθεν καὶ ἡμεῖς, κ. τ. λ.

Digitized by Google

et d'amour. Ainsi le texte que nous avons sous les yeux paraît être l'invention de quelque pauvre chrétien, qui déposait, sur un fragment de sa vaisselle, le témoignage d'une piété naïve, et qui destinait cet humble document à sanctifier ou sa cellule d'anachorète ou son foyer de famille. On a retrouvé, particulièrement en Algérie, des versets de l'Écriture ainsi gravés sur des murailles avec une intention pieuse[1]. Qui sait même si la poterie, où notre chrétien d'Égypte écrivait le récit abrégé de deux miracles du Sauveur, n'avait pas pour lui une valeur particulière et n'était pas destinée, comme une sorte de phylactère ou d'amulette, à le défendre contre quelque fléau. Malgré les sages prescriptions de l'Église, ces premiers chrétiens devaient se préserver avec peine des vieilles pratiques de la superstition[2].

Malheureusement, toutes ces conjectures, quelque vraisemblance qu'on leur veuille bien attribuer, ne nous aident pas à déterminer la date du document en question, ni celle des pièces analogues qui l'accompagnent. A cet égard la barbarie du style et de l'orthographe ne nous éclaire pas davantage. L'incorrection causée par le mélange des races et des idiomes est de tous les temps; on en trouverait des exemples même

[1] De Clarac, *Inscriptions du Musée du Louvre* (supplément), planche LXXXIX. M. L. Renier m'en communique plusieurs autres qui feront partie de son Recueil des Inscriptions de l'Algérie.

[2] Concile de Laodicée, can. 36 (372 de l'ère chrétienne) : Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς ἢ κληρικοὺς μάγους ἢ ἐπαοιδοὺς εἶναι, ἢ μαθηματικοὺς ἢ ἀστρολόγους, ἢ ποιεῖν τὰ λεγόμενα φυλακτήρια (cf. saint Basile, *De Spiritu Sancto*, c. x, et c. xxix, § 73, t. III, p. 86, éd. Gaume, avec la note des Bénédictins sur ce dernier passage), ἅτινά ἐστι δεσμωτήρια τῶν ψυχῶν αὐτῶν · τοὺς δὲ φοροῦντας ῥίπτεσθαι ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκελεύσαμεν. (Coll. Hard. I, p. 787.) M. Fr. Lenormant n'a pas tenu compte de ce canon dans sa Note, d'ailleurs instructive, *Sur un amulette chrétien conservé au Cabinet des Médailles* (t. III des *Mélanges d'Archéologie* du P. Martin). L'usage des φυλακτήρια, dans l'Égypte païenne, est d'ailleurs attesté par l'inscription de Rosette, ligne 45. (Conf. *Corpus*, n° 4971.)

Digitized by Google

dans les beaux siècles de l'antiquité classique. La plus ancienne inscription grecque de l'Égypte est assurément celle du colosse d'Ipsamboul, où les mercenaires doriens au service de Psammétik ont consigné le souvenir de leur passage dans ces régions éloignées; or elle est d'une grécité fort inculte[1]. Au centre même de la civilisation grecque, en Attique, Xénophon nous apprend que le grec qui se parlait au Pirée, ce foyer de tout le commerce de la Grèce, était altéré par le mélange des dialectes helléniques et des langues barbares[2]. Dans une pièce d'Aristophane, les archers scythes d'Athènes font entendre un jargon plus affreux que le grec des indigènes de l'Égypte; et ce grec même, si peu grammatical et si grossier, nous venons d'en signaler des échantillons contemporains de la prose élégante de Pausanias et de Dion Cassius. Un siècle et demi plus tard, l'empereur Julien, stationnant, à ce qu'il semble, sur quelque frontière lointaine de l'empire, signale avec agrément et semble craindre, pour son propre style, cette inévitable contagion de la barbarie[3].

D'un autre côté, un juge éminent en matière d'érudition et d'histoire orientales, M. Quatremère pense que, dès le IX^e^ siècle, le copte ne servait plus, en Égypte, qu'à rédiger ou à perpétuer des livres de liturgie, et que cette langue était remplacée par l'arabe dans l'usage populaire[4]. S'il en était ainsi de la langue maternelle des Égyptiens, à plus forte raison le grec avait dû cesser alors d'être usité dans la vallée du Nil, bien qu'on y ait retrouvé deux ou trois inscriptions datées du VII^e^ et même du VIII^e^ siècle après J. C.[5]. On peut donc, avec pro-

[1] *Corpus Inscr. græc.* n° 5126.

[2] Xénophon, *Rep. Athen.* II, 8.

[3] *Ep.* 57 (55 éd. Heyler): *Τὰ δ'ἐμὰ εἰ καὶ ῥᾳθεγγοίμην ἑλληνιστί, θαυμάζειν ἄξιον, οὕτως ἐσμὲν ἐκβεβαρβαρωμένοι διὰ τὰ χωρία.*

[4] *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, p. 39.

[5] Letronne, *Inscriptions de l'Égypte*, t. II, p. 223.

Digitized by Google

babilité, circonscrire entre la fin du IIIe siècle et l'époque de l'invasion musulmane la période de temps où paraissent avoir été écrits les documents qu'un heureux hasard m'a fait retrouver. Il me paraît impossible d'en fixer aujourd'hui la date avec plus de précision. Mais, en attendant que des découvertes nouvelles permettent une solution définitive de ce problème, j'ai cru qu'il était à propos de demander quelque attention pour ces souvenirs d'une chrétienté obscure, pour ces accents pieux qui nous viennent de si loin, à travers tant de chances d'oubli, humble écho des pensées qu'anima, sur cette même terre d'Égypte, l'éloquence des Origène et des Athanase.

CORRECTIONS.

Page 350, ligne 17 : Κονσ*ι*αντινούπολις — lisez Κωνσ*τ*αντινούπολις.
Ibid. ligne 19 : 1205 — lisez 1204.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE DU TOME XXI.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google